هل من السهل فهم الإسلام أم لا : السلفيون، دمقرطة التفسير والحاجة الى العلماء

جوناثان أ. س. براون

جامعة جوهانسبرج

ترجمة إيمان سويد*

مجموعة التمدن للأبحاث

2015

مقدمة

في خطابه لجمهوره باللغة الهندية المشتركة للأوردية، يشرح بيان أهل الحديث بعنوان " تقوية الإيمان" في القرن الثامن عشر بأن "فهم القرآن والحديث لا يتطلب الكثير من التعلم، لأن النبي بُعث لإظهار الطريق القويم لغير الحكيم" (1). وفي الهند وباكستان، كانت هذه الرسالة القصيرة مقروءة على نطاق واسع في مجموعة متنوعة من الدوائر منذ صياغتها قبل ما يقرب من مائة عام. هذه الرسالة التي كانت قد وزعت لأول مرة في شكل مطبوعات زهيدة الثمن والمتاحة الآن على شبكة الإنترنت، لا تزال واحدة من أكثر النصوص الدينية التي يمكن الوصول إليها بالنسبة للمسلمين العاديين في جنوب آسيا (2). هذا النص الديني الذي وضعه عالم الدين الهندي الشهير شاه اسماعيل الشهيد (1831)، يدين أنشطة الهرطقة كزيارة قبور القديسين والأولياء الصالحين. وهي تعارض مباشرة أيضاً موقف العلماء، وغالبيتهم ممن دافع طويلاً عن مثل هذه الممارسات.

أما اليوم، ورداً على فتاوى مثيرة للجدل أو على التصرفات الخاطئة للجماعات المتطرفة، يلقي العلماء المسلمين والعلمانيون، على حد سواء، باللوم في كثير من الأحيان على العلماء الزائفين غير المتعلمين بالقدر الكافي للِفَهم التعاليم الحقيقية للقرآن والنبي محمد. فالعنف والتخلف، اللذان تقوم عليهما الرسالة، هي النتائج المتوقعة لدعوات كتلك التي لشاه اسماعيل، التي تصرِح بأن التقليد التفسيري للعلماء يمكن الاستغناء عنه مع وجود الكتب الإسلامية المفسرة مباشرة. وغالباً ما يضع تيار العلماء هذا الاتهام على مستوى المشارب المختلفة للحركة السلفية (3)، التي قامت رسالة " تقوية الإيمان " لشاه إسماعيل بالشيء الكثير لتعزيزها في جنوب آسيا.

مع ذلك فقد اشاد بالشيخ شاه إسماعيل جماعة من أشهر والمع علماء دلهي؛ لقد كان الحفيد لشخصية بحجم شاه ولي الله (1762). على الرغم من أن كتاباته عبارة عن بيانات مبسطة بشكل ملحوظ ، إلا أنها مع ذلك غالباً ما تتوقف لشرح المعنى المقصود من " الأحاديث" أو لتصحيح كيفية إساءة فهم " جموع الغوغائيين " للآيات القرآنية التي تبدو بأنها تبرر شفاعة الأولياء الصالحين (4). وهكذا عرضت لنا مفارقة: من خلال تشكيل كتاباته بالتوجيهات التفسيرية المطلوبة لتقديم وجهات نظره، كان شاه اسماعيل يؤكد على الحاجة ذاتها للوساطة الدراسية (العلمائية) التي كان يصر على أن المسلمين ليسوا بحاجة إليها.

كما سنرى، فإن تمكين شاه اسماعيل الواضح للجماهير بصرف النظر عن العلماء ليس سوى عينة من التصريحات المشابهة التي أدلى بها علماء آخرون مرتبطون بشكل وثيق بمدرسة الفكر السلفي. ولفهم مثل هذه التصريحات، يجب أن نستكشف كيف أنها لم تكن سوى عبارة عن نقاش طويل حول البنية السليمة للسلطة التفسيرية والتعليم الإسلاميين. هناك جانب من النقاش يقف أمام التيار التاريخي للفكر السني، الذي كان يزعم أن التفسير الشرعي والالهي ينبغي توجيهه والتحكم به من داخل المؤسسات الدراسية المنظمة. أما على الجانب الآخر فتقف النزعة السلفية المؤثرة، ولو أنها أقلية، داخل المعسكر السني، التي تحاجج ضد تمكين المؤسسات والتقاليد التي لا جذور مباشرة لها في القرآن أوالسيرة النبوية.

إن تجاور تمكين المسلمين العاديين مع الاحتكار التفسيري للعلماء يشكل جزءاً من التوتر الدائم بين المساواتية المتمردة للإسلام من جهة والضرورة الواقعية للخبرة في الشؤون الدينية وبعض القيود على تفسيرها من جهة أخرى. وكما سنرى، لم تكن التحديات المتصاعدة التي شنها العلماء السلفيون لاحتكار التفسير من جانب طبقتهم متناغمة ومتماسكة من الناحية الموضوعية. ولا يمكن أن تكون كذلك في أي وقت، لأنها تمثل توتراً غير قابل للحل بين المساواتية الدينية وتأكيد السيطرة التفسيرية. ولطالما ميّز هذا التوتر تقاليد الخطاب الإسلامي، لكنه ارتقى وبرز بشكل معين في المناقشات بين السلفيين والمعارف السنية. وقد عملت دعوات الدمقرطة كتلك التي لشاه اسماعيل كأداة بلاغية في هذه المناقشات، والتي وظفها السلفيون في جهودهم لتحدي طقوس راسخة وممارسات شرعية عن طريق قهر بنية السلطة العلمائية التي تقوم عليها ودفعها الى الخلف.

المناهضة الحديثة ضد رجال الدين في الإسلام وردود العلماء

غالبا ما تشير أوصاف الإسلام الى عدم وجود رجال دين إسلاميين رسميين. فهذه الأوصاف تميز بين روح المساواة في الإسلام، التي يقف فيها كل مؤمن ومؤمنة سواسية أمام الله، وبين التقاليد الدينية الأخرى التي يعمل فيها رجال الدين كوسيط رسمي بين الإنسان والله. مع ذلك، تشير حتى الأعمال الأكثر سطحية عن الإسلام، وعلى نحو واف، الى أهمية العلماء. وعلى الرغم من أنهم غير معينين بأي صفة رسمية منتظمة، إلا أن العلماء قاموا بأدوار حاسمة وحساسة بصفتهم أوصياء على المصادر الدينية للقرآن والحديث، وكجهابذة في تفسيرهما، والمحددون للشريعة الإسلامية والعقيدة.

لم يكن العلماء ما قبل الحداثة، بالتأكيد، يشكلون وحدة متراصة، لا عبر المساحات الجغرافية والزمانية ولا حتى في أي لغة من اللغات في أي وقت من الأوقات. مع ذلك، فإن الهيمنة الكاملة للتعليم الديني الإسلامي/ العربي، بمدارسه الدينية الموجودة في كل مكان، والمساجد، والمحافل الصوفية والأوقاف، وفرت البنية التحتية التي أنشأت طبقة العلماء وحافظت على تماسكها. وقد يعاني الفقهاء أو يعبَرون عن القلق بشأن تأثير الدعاة الشعبيين في بغداد في القرن الثاني عشر أو دراويش القاهرة الذين كانوا يحملون معتقدات متناقضة في القرن الخامس، إلا أن بناء العلماء كان بناءَ مستقراً، وظل حق هذه الطبقة ومسؤوليتها في تفسير الإسلام للأمة لا جدال فيه حتى الفترة الحديثة (5).

منذ مطلع القرن التاسع عشر، خلقت الأنظمة العلمانية المدرسية في العالم الإسلامي، المنمذجة على غرار النظم الأوروبية الجديدة، عفناً تعليمياً موازياً ومهيمناً في نهاية المطاف. فقد أدت الجامعات الجديدة أو إصلاح المناهج الدراسية بدل تلك القديمة الى انقشاع الصورة عن انسان جديد: المثقف المسلم العادي. واحتلت هذه الصورة الحيز خارج صفوف العلماء المدربين بشكل تقليدي. وعندما بدأ المثقفون المسلمون العاديون بتناول موضوعات الدين والقانون على المستويين المعياري والتاريخي، فإنهم غالبا ما كانوا يضعون أنفسهم، عن وعي، في موضع ضد طبقة رجال الدين.

بالمعنى الهام، شكل انخراط المفكرين المسلمين بالقضايا الإسلامية تحديا أصيلاً للعلماء. وتوقف ذلك على الادعاء بأن رسالة الإسلام الحقيقية هي في متناول المسلمين الذين لم يخضعوا لعملية التعليم الديني الجليل للعلماء. فالمثقفون العاديون يمكن أن يحملوا، مع ذلك، رؤىً محافظة وملتزمة التزاماً عميقاً بالاسلام والمجتمع الاسلامي، كما هو الحال لدى سيد قطب والإخوان المسلمين في مصر في الفترة الممتدة من منتصف إلى أواخر القرن العشرين. لكن في كثير من الأحيان حتى هؤلاء الناشطون والخريجون المحافظون من الكليات الطبية أو التقنية في البلاد لا صبر لديهم على مؤسسة العلماء، التي يعتبرونها (عندما تكون خيرية) بأنها علمائية جدا أو (عندما تكون أقل خيرية) بمثابة ملحق وتابع لدولة منحلة. فبالنسبة للاسلاميين في القرنين العشرين والحادي والعشرين، كان الإسلام عبارة عن شعور بسيط مشترك مبارك، وجاهز للتنفيذ على المستويين الشخصي والاجتماعي بدون حاجة الى العلماء (6). هذه الانتقادات يمكن أن نجدها في شكل متبصر في مقالات لاذعة للباحث والناشط السياسي السوري عبد الرحمن الكواكبي (توفي عام 1902). فبالنسبة له كانت "مؤسسة العلماء (العلماء الرسميين) " السبب الرئيس لضعف الأمة حديثاً، سواء بسبب تورط هذه المؤسسة في نظام اجتماعي- سياسي فاشل أو بسبب الحاجز الذي يشبه حاجز القسيس الذي وضعه هؤلاء العلماء بين المسلمين وبين ارشادات القرآن والسنة، "تماما مثل الكاثوليك الذين حرموا من استشارة الإنجيل واليهود من استشارة التواراة (7).

مع ذلك، وفي العقود الأخيرة، ثارت حفيظة العديد من المفكرين المسلمين العاديين على العلماء بسبب تخلفهم وظلاميتهم المتصورة أكثر مما هو بسبب موقفهم السياسي. فالمفكرون العاديون غالبا ما يقدمون أنفسهم على أنهم تعبير عن إسلام جديد ذي تفسير أكثر ليبرالية. وقد أيد مقتدر خان، وهو مسلم أميركي وأستاذ في جامعة ديلاوير، "دمقرطة التفسير" هذه بصفتها متفوقة على النهج التقليدي الذي اتخذه العلماء المدربين كلاسيكياً. وقد تلقى المثقفون المسلمون العاديون الليبراليون الجوائز في الصحافة الغربية، حيث أن تفسيراتهم للشريعة الإسلامية تتراوح من قضايا الحجاب وصولاً الى الجهاد وتتفق مع الأعراف السياسية والمساواة الغربية بين الجنسين. أما دور تكنولوجيا المعلومات في تعطيل التسلسل الهرمي للعلماء التقليديين فقد تم الترحيب به بالمثل باعتباره تطوراً إيجابياً (8).

وردا على صعود المثقف المسلم العادي، أكد العلماء على ضرورة وجودهم (أي العلماء) كحاجة لا غنى عنها. وقد تلقى هؤلاء الدعم من مثقفين عاديين أكثر تقليدية مثل طارق رمضان و دعاة شعبيين مثل معز مسعود ومصطفى حسني في مصر. وقد أكد الأخيران على دورهما كدعاة، وليس علماء، وشدد الجميع على على أن ما لديهم من المعرفة حصلوا عليه " عند أقدام المشايخ ". أنهم يتنازلون بشكل صريح جداً عن السبق في تفسير تعاليم الإسلام لصالح أولئك الذين هم وجمهورهم يعتبرونهم علماء حقيقيين (10).

في كل الأحوال، كانت حجة العلماء الأكثر اقناعاً بشأن ضرورتهم المستمرة، هي الحاجة إلى أوصياء لنشر التعاليم الحقيقية للاسلام ومنع الخطايا الشنيعة الموجودة في العقل الليبرالي، وتحديداً الجاهلية البربرية الغامرة والتطرف الديني. ولم يجد تيار العلماء السائد دليلاً أفضل من مدرسة الفكر التي كانت العدو اللدود للعلماء السنة والمثقفين العاديين على حد سواء في العقود الأخيرة، وهي الحركة السلفية.

السلفية ثمرة معاداة رجال الدين

في مصر عام 2007، أصدر عزت عطايا، رئيس قسم دراسات الحديث في جامعة الأزهر التي تعتبر فخر القاهرة، رداً على سؤال رجل علماني بشأن كيف يمكن لرجل وامرأة يجمعهما مكان عمل واحد أن يقوما بعملهما بشكل مريح وبطريقة لا يكون على المرأة ارتداء الحجاب. واقترحت فتوى عطايا أن يرضع الرجل الحليب من ثدي المرأة، ليصبح بالتالي ابن المرأة بالرضاعة، وهي العلاقة التي تعتبر في الإسلام بمثابة علاقة الدم. ولا يعود على المرأة ارتداء الحجاب، حيث أنه لا يعود بامكان الاثنين الزواج. في ظاهر الأمر، كان الدليل الديني لعطايا قوياً. وقد استمد الفتوى من حديث كان قد وجده في مجموعات الحديث الأكثر احتراما في الإسلام السني، والذي سمح فيه النبي لرجل كبير بالرضاعة من امرأة ناضجة بحيث أنه قد يصبح جزءا من عائلتها (11). لم يكن مستغرباً الغضب في مصر والعديد من الدول الغربية والذي جاء بسرعة وبشكل محموم. وحاول عطايا شرح دليله على الفتوى والسبب الذي دعاه لذلك ثم تراجع عنه، لكن سرعان ما تمت إقالته من منصبه (12).

ثارت شهية العديد من العلماء المصريين على الفور للرد على سبب هذا الحكم الفاحش: النزعة السلفية في الإسلام السني، التي زعموا أن عطايا كان يأخذ بها، والتي أوضحت التفسيرالسلفي المباشر والمساعد لمصادر مكشوفة في الإسلام ورفض السلفية التزام العلماء المسلمين بالتقيد بمذهب من المذاهب الأربعة. فالعلماء السلفيون، بحسب ما يتهمهم النقاد، استندوا في أحكامهم على قراءات حرفية غير منصوص عليها للأحاديث، أي المعاني السخيفة التي لم يتم الاعتراف بها ابداً على أنها أحاديث شرعية من قبل علماء سنة مدربين تدريبا سليماً (13). ففي نظر منتقدي السلفية، لم تكن فتوى الرضاعة سوى آخر مثال فحسب على الافساد السلفي للتعاليم الإسلامية، وهو الفساد الذي أسفر عن أعمال العنف المتطرفة للحركة الوهابية وفي وقت لاحق بروز الجهاديين مثل أسامة بن لادن من جهة وغباء القرون الوسطى مثل فتوى الرضاعة (14). ويحتج المعارضون للسلفية بالقول بأن هذا ما يحدث عندما يغامر المسلمون خارج اطار العلماء والتقاليد العلمية للمدارس الشرعية المعمول بها. بالتأكيد، لقد اعتمد عطايا في حكمه على حديث موثق؛ لكن العلماء في مصر والعالم ردوا على ذلك بأن التدريب التفسيري الذي هو جزء لا يتجزأ من المذاهب كان ليحدد هكذا أدلة مضللة ويعرّفها كاستثناء صنعه النبي لرجل واحد، ولمرة واحدة. وأشار تيار العلماء السنة الى فتوى عطايا على أنها المثال عن مسلم يستشير القرآن والحديث مباشرة من دون التدريب المناسب، وبالتالي التوصل إلى استنتاج خاطئ. وتماما كما أنه لا ينبغي على غير المدربين في الطب إجراء عملية جراحية، فإنه لا يمكن، ولا ينبغي، لكل مسلم استنباط الأحكام الشرعية أو الالهية. فهذه مهمة طبقة علمية مؤهلة فقط (15).

لإثبات اتهاماتهم، يمكن للعلماء الناقدين السلفية الاشارة إلى كتابات العلماء السلفيين بحد ذاتهم. فهم غالباً ما يرددون صدى شاه إسماعيل الشهيد الذي يزعم بأن فهم القرآن والحديث لا يتطلب الكثير من التعلم، وبأن النبي بعث لإظهار الطريق القويم لغير الحكيم".

الاجتهاد والتقليد: البساطة البدائية مقابل القيود المؤسسية

التوتر القائم ما بين الحملة لمأسسة طبقة تفسيرية وبين البساطة البدائية للإسلام قديم. فعلى ما يبدو، الأمر مرتبط تاريخياً ارتباطا وثيقا بالنقاش المتكرر بين بنية مؤسسات علمية مثل المذهب والطرائق الصوفية من جهة والمعارضة المتمردة للسلفية الأولية للسلطة المؤسسية الموضوعة بصرف النظر عن القرآن والسنة من جهة أخرى. وكان التمظهر الأكثر وضوحاً هو النقاش الدائم بين علماء المسلمين حول من يمكنه أو من يجب عليه "التقليد" (الذي يعرّف بأنه "أخذ رأي شخص آخر دون معرفة برهانه، لكن في الواقع، الانضمام إلى احدى المدارس الشرعية السنية الأربع المعمول بها [المذاهب])، وعما إذا كان، أو من الذي يمكنه، الانخراط في مسألة "الاجتهاد" (استخلاص الأحكام الشرعية أو الالهية مباشرة من القرآن والسنة).

سابقاً، كان العلماء المسلمون في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي يصفون أنفسهم بأنهم "الخاصة" الذين من واجبهم توجيه "الجماهير المسلمة (العامة)، الذين غالباً ما كان يتم تعريفهم بأنهم أولئك الذين لا يمارسون العلم" (16). وقد تضمنت مصنفات " الحديث" السنية الكبيرة من القرن التاسع حديثاً يحذر من أن أسلوب الله في حرمان المجتمعات المحلية من العلم يكون بحرمانهم من العلماء، ما يتركهم عرضة لاتباع الجاهلين (17). وقد فسّرعلماء السنة الأوائل " الحديث" عن أن "طلب العلم فريضة على كل مسلم" بأنه يعني بأن لا أحد يمكنه القيام بعمل من دون الطلب من أحد العلماء تحديد حكمه في ظل الشريعة (18).

ازداد تخصص العلماء السنة وتقنيتهم مع تبنيهم أصول الدين التفكري (الكلام) والصوفية المعرفية (المعرفة أو العرفان) في القرنين العاشر والحادي عشر. وفي عرضه لخريطة تاريخ الإسلام الفكري، يفسر الصوفي في القرن العاشر أبو طالب المكي (توفي عام 996) كيف أن اتباع أحد المذاهب، والمذاهب بشكل عام، برز كأعراض وحلول، على حد سواء، للتخفيف من دينامية ونقاء الإسلام الروحي الأول. وفيما يشبه إلى حد كبير تقييد المعرفة المقدسة في الكتب، بدأ هذا الأمر بعد الجيل الثاني والثالث من المسلمين. فالفقهاء الأوائل لم يكونوا لينخرطوا بتقليد أي من معلميهم بل واصبحوا ركائز علمية مستقلة في حد ذاتهم. مع ذلك، وعلى نحو متزايد، اختار الذين لم يصلوا إلى هذا المستوى تقليد مذهب شخصية رفيعة واكثر بروزاً. هذا التجزيء للسلطة يتلائم ويدخل ضمن المنظور الصوفي لمكي حول التسلسل الهرمي للعلوم الإسلامية، حيث " العلم الصميم" يصنف في المرتبة العليا: الشخص العادي (العامي) يتبع الفقيه / العالم، والفقيه الظاهر (عالم امام) يتبع النخبة الصوفية (عالم خصوص)

وقد تطلب اصول الدين والتصوف، على حد سواء، تعليماً مكثفاً وطورا مفردات تخصصية محددة للغاية وضعت ميزت الممارسين لهما. وقد تم تبرير أصول الدين التفكري في المقام الأول على أنه واجب مطلوب من العلماء لحماية الجماهير. وقد وصف الغزالي (توفي عام 1111) علماء " الكلام" بأنهم أوصياء على الجماهير، يحمونهم من البدع (20). وبالتالي، فقد أصر عالم سني بارز مثل المكي بن حجر الهيتمي (توفي عام 1566) على أن العلماء المؤهلين يقدمون تفسيرات مجازية للآيات القرآنية التي تصف الله بتوصيفات مجسّمة. وأن عدم القيام بذلك سيسمح للسذج و الجماهير غير المتمكنة بالوقوع في مفاهيم الهرطقة عن الله (21).

ليس فقط أن هذه العلوم يمكن دراستها وفهمها بشكل صحيح قبل أولئك القادرين على تكريس أنفسهم تماما لهذه المهمة، إنما يمكن أن تمثل أيضا مخاطر على المسلمين العاديين إن لم يكن هناك من وساطة صحيحة. وكانت إحدى كتابات الغزالي الأخيرة رسالة حول أهمية منع الجماهير من التعرض الفعلي لآليات وعمليات أصول الدين التفكرية (22).

فالتكهن المنحرف بالنسبة للمسلم العامي عن طبيعة الله أكثر خطورة من ارتكابه كبائر الذنوب، لذلك يجب على الأشخاص العاديين " الخضوع، العبادة، واشغال أنفسهم بالعبادة وكسب الرزق، وترك العلم للعلماء (23). وبالمثل، فإن الأفكار الصوفية لإبن عربي (توفي عام 1240)، التي أثبتت شعبيتها جدا في أوساط العلماء السنة من القرن الثالث عشر حتى اليوم لا ينبغي السماح لها بالتسرب الى الجماهير دون وساطة. وبالتالي، لم يسمح العالم الصوفي المكي أحمد الكشاشي (توفي عام 1661) لزملائه العلماء بمناقشة الفقرات الصعبة من النص الصوفي المثير للجدل لإبن عربي " الفتوحات المكية" عند وجود أشخاص غير متعلمين. فهو لا يقوم بذلك إلا خلف الأبواب الموصدة (24). كما قال الصوفي المصري علي المرصفي (توفي عام 1524) أن الطريقة الصوفية هي التي لم تكن أبداً لتعقد محاضرات حول التصوف في المساجد ما عدا في منازل المعلمين بحيث لا تسيئ الجماهير فهم تعاليمهم (25).

وجد العلماء في القرون الوسطى وسيلة لتمييز أنفسهم كطبقة بعيداً عن الجماهير. ففي العصرين الأيوبي والمملوكي (من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر)، قام العلماء من سوريا ومصر بتطوير لباس مميز، مثل الجلباب مع أكمام واسعة بشكل خاص والطيلسان (قطعة قماش تنسدل على العمامة). أشاد بعض العلماء بهذه العادة على الرغم من أنه كان ابتكاراً مجهول الهوية بالنسبة للأجيال الإسلامية المتدينة الأولى. وقد استحسن عز الدين بن عبد السلام السلامي، "سلطان العلماء" الشهير في القرن الثالث عشر، (توفي عام 1262)، ارتداء زي موحد يمكن التعرف عليه كهذا بعدما تجاهل تعليماته رفاقه الحجاج عندما كان يرتدي زي الحجيج العادي. وأشار الى أنه عندما ارتدى "جلباب الفقهاء استمعوا له وأطاعوه " فجأة (26). كما أوضح أن هذا الزي ساعد على تمييز مجموعة من العلماء، وشجع الناس على الانتباه والالتفات الى تعليماتهم وفتاويهم (27).

كان تشكيل التسلسل الهرمي العلمي المؤسسي أكثر وضوحا في مجال الشريعة. فبحلول أواخر القرن الثالث عشر، تكتلت العقيدة السنة بشدة حول أربع مدارس شرعية (المذاهب). وكثيرا ما أعرب فقهاء السنة عن شرط قيام جميع المسلمين، العلماء والناس العاديين على حد سواء، باتباع أو تقليد احدى هذه المدارس الفقهية. وكما ادعى أحد العلماء في القرن الثاني عشر في بغداد في قصيدة له، فإن المؤسسين الأربعة الذين تسمى المذاهب باسمهم هم "دلائل الإثبات لدينا، وأيا كان الذي يسترشد به البعض من غيرهم فإنهم سوف يضلون (28). فالمطالبة بابتكار مدرسة جديدة أو استنباط الأحكام الشرعية من خارج الهيئات الشرعية المشكلة من قبل هذه المؤسسات الشبيهة بالنقابة كان أمراً مثيراً للجدل بشدة. حتى أن إبن عبد السلام تلقى توبيخا من السلطان الأيوبي في القاهرة بعد أن اتهم (زورا) بمحاولة ايجاد مذهب جديد (29).

خلق نظام المذاهب الأربع تسلسلاً هرمياً صارماً لكل من العلماء والجماهير. وكما أوضح الملا علي القاري العالم المكي المؤثر والمدافع المتحمس عن المدرسة الشرعية الحنفية، (توفي عام 1606)، فإن أي مسلم لم يبلغ مستوى الخبرة

الكاملة في التفسير الشرعي (مجتهد) فإن الواجب عليه اتباع أحد هذه المذاهب الأربعة. وبحسب ما يشير القاري فإن القيام بذلك يحمي المرء من التعرض للخطيئة، مستشهداً بقول لأحد العلماء أن " من تبع عالماً لقي الله سالماً " (30).

أما بالنسبة للفقهاء السنة، فإن هذه الصلابة والقيد المؤسسي كانت وظيفته السيطرة على التفسير الشرعي في أوساط صفوف العلماء. وضمن ذلك عدم دخول الفقهاء في أحكام شاذة أو غريبة، مثل حكم ابن عباس بشأن جواز زواج "المتعة" المؤقت (31). وبالتأكيد، لقد كانت هيئات الشريعة الإسلامية التي وضعتها المذاهب الأربعة مستمدة من القرآن السيرة النبوية والممارسات الشرعية لمجتمع المسلمين الأوائل، لكن هذا لم يترتب عليه امكان قيام أي عالم، وببساطة، بتكرار هذه العملية التفسيرية في العصور اللاحقة. فقدعملت التقاليد التفسيرية العلمية على مراجعة المذاهب وتنقيح وضبط التفسير الشرعي للعلماء على المستوى الفردي. وهذا الأمر منع اجتهادهم من الشرود عن الجسم التقليدي للإجماع الإسلامي، بحسب ما أوضح العلامة الدمشقي ابن رجب في القرن الرابع عشر (توفي عام 1393) في رسالته "الطعن بالذين يتبعون مذهباً آخر غير المذاهب الأربعة " (32).

وقد لخص المشرَع الصوفي أحمد زروق في القرن الخامس عشر (توفي عام 1493) خط الفكر هذا بإيجاز: الالتزام بأي شيء آخر غير المذاهب الأربعة يعني اتباع بعض التقاليد المنقرضة أو غير المتبلورة غير المنصوص عليها (المدونة) والمكررة" (33). أما علماء آخرون مثل ابن الجوزي (توفي عام 1245) فلم يكونوا ملتزمين التزاماً مفرطا أو مهووسين كثيرا بالمذاهب الأربعة في حد ذاتها، بل كانوا يؤكدون على تلك الميزات التي جعلت من هذه المذاهب هيئات شرعية موثوق بها للاستفادة منها وتقليدها في المقام الأول. وفي كتيب وضع ليساعد العلماء على اصدار الفتاوى، أوضح ابن صلاح أن العلماء اليوم لا يمكنهم الاعتماد على أي عالم من العلماء الأوائل الذين لم يتم تحديد منهجيتهم الشرعية (مذهبهم) أو تسجيلها ودراستها من قبل الأتباع. وهذا يشمل الصحابة والخلفاء. إذ لا يمكن للمرء اتخاذ احكامهم على انها سابقة (تقليد) لأنه لا يمكن للمرء معرفة الطبيعة والطريقة الصحيحتين لمقاربتهم (حقيقة مذهبهم)، أو لماذا وكيف توصلوا الى هذا الحكم (34).

وبقدر ما فهم علماء السنة في فترات العصور الوسطى وأوائل العصرالحديث علاقتهم مع المسلمين العاديين، كانت هذه الصلابة المؤسسية تعني احتكاراً لا جدال فيه من جانب العلماء للتفسير الديني. وقد تعزز دورهم كأوصياء على الجماهير للغاية بحيث أن إكبار المسلمين العاديين لهم لم يكن حتى نقطة قابلة للمناقشة. في الواقع، كان الخطاب بأكمله بشأن المذاهب يتعدى الجماهير. فهم (أي الجماهير) لم يكونوا مؤهلين حتى لاختيار أو حتى فهم مدرسة شريعة معينة. "لم يكن هناك أي خلاف بين العلماء أن الجماهير ملزمة بتقليد علمائها "، بحسب ما أوضح مفسر الشريعة العظيم القرطبي (توفي عام 1273)، راسماً بذلك تشابهاً جزئياً بين الحاجة العمياء إلى مرشد وحاجة الناس العاديين إلى العلماء في المسائل الدينية (35). وكان مبدأ النهج السائد بين العلماء أن " الشخص العادي (العامي) ليس له مذهب " أو أن " مذهب العامي هو مذهب مفتيه ". بعبارة أخرى، انه يتبع مذهب عالمه المحلي أو مفتيه أيا كان مذهبه" (36). أما العلماء الذين اختلفوا مع هذا القول الفصل، مثل ابن الصلاح، فإنهم اختلفوا معه فقط بقدر اعتقادهم أن الشخص العادي قادر فعلا على اختيار المذهب الذي يتبعه، إنما فقط تحت إشراف عالم من العلماء (37). وردا على سؤال حول ما إذا كان بامكان المسلم العادي (العامي) المتعلم نوعاً ما الرد على سؤال طرحه عليه

شخص عادي آخر، أجاز ابن عبد السلام ذلك فقط اذا كانت الاجابة واضحة تماماً. أما في أي حالة أخرى، مع ذلك، فإن من الأفضل طرح السؤال على مفتي (38)؛ بعض الكتيبات الشرعية في أواخر القرون الوسطى وسعت حتى تعريف الشخص العادي (العامي) ليشمل الدرجات الدنيا من العلماء، حيث أن معنى العامي هو أي شخص غير قادر على استخلاص أحكام الشريعة من المصادر بنفسه (39).

في بداية هذا الانشاء والتعزيز العلمائي، ظهرت بحلول أوائل القرن الرابع عشر مقاومة متمردة قوية تشدد على بساطة المساواة للإسلام الصافي. واتهم نقاد متدينون ثقافة طبقة العلماء المتغطرسين في القرون الوسطى في القاهرة ودمشق على ملابسهم المتمايزة. فقد رفض العلماء الذين شكل فكرهم لاحقاً دعائم الحركة السلفية، وبشكل جماعي، مؤسسة التقليد للمدارس الأربعة فضلاً عن أصول الدين التفكري والصوفية المعرفية.

وقد طعن الباحث الدمشقي ابن تيمية، البؤرة الحقيقية للفكر السلفي الأولي، وباستمرار، بالنخبوية الكامنة في الصوفية الدينية والمنتشرة على نطاق واسع في الطبقة العلمائية السنية. ورفض الفكرة بأن الإسلام يمتلك معنىً داخلياً لا يمكن الوصول إليه إلا من قبل نخبة باطنية، محتجاً كدليل على رأيه بتصريح للقرآن يقول بأنه (القرآن) سهل الوصول إلى الانسان، وهي الآية "ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكِّر" (القرآن :54: 17) (41). كما رفض أيضا الفكرة التي اقترحها فلاسفة مسلمون مثل ابن رشد (توفي عام 1198) والتي تفيد بأن النبي تقاسم أنواعاً معينة من المعرفة مع أشخاص منتخبين من جمهوره وليس مع كل الجماهير (42). ولاحقاً، رفض عبد العزيز الحنفي (توفي عام 1390)، المحب لابن تيمية، تمييزاً هرمياً مدروساً كان قد أصبح شائعاً بين علماء السنة: تقسيم المجتمع المسلم الى ثلاث طبقات: "الجماهير"، العلماء "المنتخبين" و"نخبة النخبة" المعرفيين. فالمسلمون ينتمون كلهم الى طبقة متساوية واحدة أمام الله، ويتميز واحدهم بالتقوى فقط.

كما دعا ابن تيمية وأترابه المتمردون الى مقاربة قائمة، ولا جدال، على المساواة للإلهيات (أصول الدين). وبطبيعة الحال، فإن الإلهيات السنية الأولى كانت ترفض التفكر الرشيد والمنطقي لفترة طويلة قبل مجيئ ابن تيمية، (كان هذا المعسكر الإلهي هو الذي يعود اليه الاستخدام الفعلي في فترة ما قبل الحداثة لمصطلح "السلفية") وذلك مع الناشط الأكثر فصاحة حينها العلامة الحنبلي الدمشقي ابن قدامة (توفي عام 1223). وفي حين طالب العديد من رجال الدين السنة، الذين كانوا يتبعون المدرسة الدينية الأشعرية، بوجوب توظيف العلماء المسلمين التفسيرات التصويرية المعقدة لشرح الآيات القرآنية المجسِّمة وحماية الجماهير من سوء الفهم، فإن معارضين مثل ابن قدامة ردوا على ذلك بأن الله لم يطلب من المسلمين امتلاك أي فهم عميق لهذه الآيات الغامضة. كان مرادهم واضحا للسامع، وبأن أي فهم أعمق ليس ضرورياً لرسالة الإسلام (44).

تضمن الزخم السلفي الأولي في القرن الرابع عشر أيضاً رد فعل قوي لمتطلبات التقليد والالتزام بمدرسة من المدارس الشرعية الأربع. وعلى الرغم من اتباعه المدرسة الحنبلية عموماً، إلا أن ابن تيمية أعلن عن أحكام شرعية جعلته ينفصل ليس فقط عن مدرسته وإنما في بعض الأحيان عن المذاهب الأربعة كلها (على سبيل المثال، حكمه بأن التلفظ

ثلاث مرات بالطلاق في جلسة واحدة لا يكفي لطلاق الرجل من زوجته بشكل لا رجعة فيه) (45). ويمكن القول أن الأكثر انتقاداً للتقليد من ابن تيمية هو صديقه وزميله الدمشقي التقليدي شمس الدين الذهبي (توفي عام 1348) الذي أعلن أن " الشخص العاجز فقط عن تحقيق المعرفة، مثل معظم العلماء في عصرنا، أو المتعصب مذهبياً هو الذي يقيد نفسه بمذهب واحد " (46). وتساءل أتباع هذا المعسكر السلفي الأولي، مثل ابن القيِّم الجوزية معاون ابن تيمية (توفي عام 1350)، كيف يمكن للمسلمين القول، وعن اقتناع، بأن فقط العلماء المنتمين إلى أحد المذاهب السنية الأربعة هم من يمكنهم فهم أو تفسير الشريعة الإسلامية بشكل صحيح. وذكروا معارضيهم المؤيدين للتقليد أن المذاهب لم تكن موجودة في ذروة مجد المسلمين الأوائل (47).

دخل التأزم الحاصل بين شرط اتباع أحد المذاهب الأربع وحق العالم الاسلامي بمقاربة الأحكام الشرعية، مجدداً، مرحلة جديدة وأكثر كثافة مع حركات النهضة والاصلاح غير المسبوقة في القرن الثامن عشر. وكانت الحركات التي من هذا القبيل التي بدأها محمد بن عبد الوهاب (توفي عام 1792) في الجزيرة العربية، وعلم محمد بن اسماعيل الأمير السناني (توفي عام 1768) في اليمن، وتلك التي لشاه ولي الله الدهلاوي، في جزء منها، ردود الفعل على السيطرة المؤسسية المفرطة للمذاهب في أواخر القرون الوسطى (48).

وكرد فعل ضد هذا الأمر، قال العديد من العلماء المجددين بأنه لا ينبغي للعلماء السماح أبداً لأي ارتباط بأي بمدرسة شرعية أن يكون له الأسبقية على حساب الصلة المباشرة بالقرآن والأحاديث، اللذان حثوا المسلمين على العودة اليهما ودراستهما كما درسها المسلمون الأوائل. رفض هؤلاء الإصلاحيون مسألة التقليد كما تم تعريفه في فترة أواخر القرون الوسطى ("أخذ حكم شخص آخر من دون معرفة أدلته") و كما كان محوّراً في الثقافة العلمائية في أواخر العصور الوسطى (الالتزام العنيد بموقف المذهب حتى لو وُجدت أدلة دامغة من القرآن والحديث بعكس ذلك). فالقيام بذلك، بحسب ما احتج هؤلاء العلماء المجددون، يعني الوقوع في نفس الخطأ الذي انتقده القرآن بشدة بشأن المسيحيين واليهود: "الذين اتخذوا اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله (الى آخر الآية)" (القرآن:9: 31).

السلفية الأولية ومناهضة رجال الدين وتمكين الجماهير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

عارض التيار الرئيس للعلماء السنة العلماء المجددين وتصدى لحججهم من خلال التأكيد على الخطر الذي يمثله تحرير المسلمين من قيد التقليد. فإذا ما درس المسلمون القرآن والحديث بشكل مباشر من دون وساطة التقاليد التفسيرية المذهبية فمن المؤكد أنهم سيقعون في الخطأ، تماما كما حدث مع عزت عطية في فتواه بالرضاعة من الثدي. واستشهد أنصار المذاهب بأقوال نسبت لعلماء مسلمين أوائل مثل المصري عبد الله بن وهب من القرن الثامن (توفي عام 812) " الحديث مضل إلا للعلماء" (50). إذ لا يمكن لمسلم أن يعبِّر عن الحديث والآيات القرآنية ويعمل وفقاً لها. فلا بد من معرفة المرء لكل الأحاديث المرتبطة بمسألة شرعية معينة، وأن يعرف كل الآيات القرآنية، وفهم كيفية وضع مبادئ النظرية الشرعية لقطع الأدلة في العلاقة الصحيحة مع بعضها البعض. إن الفقيه المدرب تدريبا كاملاً وفقا لمنهجية أحد المذاهب هو فقط من يمتلك هذه الخبرة.

كانت هذه المرحلة، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هي المرحلة التي أدى تمكين المسلمين العاديين من دخول معترك النقاش حول مسألة التقليد/ الاجتهاد. ورد علماء السلفية الأولية المجددون على إصرار خصومهم بأن الأشخاص المتدربين ضمن المذاهب هم فقط من يمكنهم فهم الشريعة الإسلامية وذلك بالاشارة إلى أن المجتمع الإسلامي الأول كان يفتقر الى التدريب الدراسي (العلمائي) الرسمي وبأنه لم يكن هناك مذاهب على الإطلاق. مع ذلك، فقد حقق هؤلاء الأسلاف المتدينون فهماً غير مسبوقاً للإسلام. ورفض العلماء المجددون الادعاء بأنه لا ينبغي أبداً للمسلمين التصرف بالحديث بدون وضعه في إطار أصل الشريعة الإسلامية، بما في ذلك التأكد ما إذا كان الحديث قد ألغي بواسطة حكم آخر لاحق صادر عن النبي وعما إذا كان، أو لم يكن، أمراً عاماً تم تحديده في وقت لاحق. واحتج العالم السلفي الأولي أبو الحسن السندي من المدينة المنورة (توفي عام 1773) بأنه، وكما تصرف الجيل الأول من المسلمين بخصوص الأحاديث التي سمعوها من النبي من دون امتلاكهم تعليماً شرعياً رسمياً ما، فإنه يمكن للجماهير المسلمة التصرف وفقاً للاحاديث التي قرأوها أو وصلتهم. فإذا اتضح أن حديثاً معيناً قد تم الغاؤه في الواقع أو خضع لمزيد من التحديد، عندها يكون المسلم الذي تصرف وفقه معذوراً من قبل الله على خطأه أو خطأها (51). لقد كان منافياً للعقل القول بأن العلماء المدربين ضمن المذاهب هم فقط من يمكنهم فهم الشريعة الإسلامية، قال السندي. فقد فصّل الله ورسوله رسالة الإسلام للعرب الأميين الوثنيين- الكافرين الأقل معرفة وتديناً بكثير من معظم المسلمين في أيام السندي. فإذا كان بامكان تلك الجماهير الأولى فهم كيف يكون المرء مسلماً فمن المؤكد أن جماهير المسلمين في أوقات لاحقة يمكنهم ذلك أيضا، متنورين كما من قبل بـ "نور الإيمان" (52).

احتج علماء السلفية الأولية المجددون أيضا إزاء زعم أكثرية العلماء السنة بأنه على المسلمين الانخراط في التقليد لأنهم لم يعودوا يمتلكون الكليات للانخراط في الاجتهاد. وقد كرّس السناني اليمني السلفي الأولي كتابا كاملا لدحض هذا الادعاء، بعنوان " إرشاد النقاد الى تيسير الاجتهاد". فبعد استطراد مطول شارحاً كيف أن المهارات المطلوبة للانخراط في التقليد ليس من الصعب اكتسابها تقريبا كما يدعي البعض، حيث أنها تتكون من فهم اللغة العربية، القرآن والحديث، وأساسيات النظرية الشرعية، يرد السناني على الحجة التي تقول بأن أي شخص لا يستطيع التوصل الى الاجتهاد ينبغي أن يكتفي باتباع أحد المذاهب بصورة عمياء. إذا كانت الجماهير حمقاء، يسأل، فلماذا إذن يبكي هؤلاء غالباً عند قرائتهم القرآن وخلال خطبة يوم الجمعة؟ يتساءل السناني. كما يشير إلى أن هؤلاء قد يكونوا يفهمون رسالة الإسلام أفضل من بعض العلماء. فكثير من الناس العاديين في الواقع، يتابع السناني، يقرؤون ويفهمون الكتب الشرعية مثل "المنهاج "، وهو دستور شريعة طَبع من المدرسة السلفية، أو مختصر الخليل للمذهب المالكي. فلماذا إذن لا يمكنهم أن يفهموا ويتصرفوا وفق القرآن والحديث ولماذا أعلن أنصار المذاهب أن اللجوء إلى القرآن والحديث مباشرة أمر محرّم ؟ تساءل السناني (53).

وجد العلماء المجددون الآخرون الذين كانوا منخرطين في نشاط أكثر شعبية بأن التأكيد على حكم الجماهير عو تصدّ مفيد لما اعتبروه انحرافات في الممارسات السنية السائدة. هنا نرى سياق " تقوية الإيمان" لشاه اسماعيل الشهيد. فقد صاغ شاه اسماعيل، حفيد رجل الدين الهندي الأكثر شهرة في عصره والعالم الناشط سياسيا الذي لقي حتفه في جهاد ضد السيخ في شمال غرب الهند، صاغ " تقوية الإيمان" ككتيب سهل المنال يدين زيارة قبور الأولياء الصالحين وشفاعتهم (الأمر الذي كان يعتبره انتهاكاً لسلطة الله بالاستجابة للدعاء والتي لا يشاركه فيها أحد). في هذا النص،

الذي جعلت منه تكنولوجيا الطباعة المتبناة حديثا كتاباً يمكن الوصول اليه على نطاق واسع وبثمن بخ ، اعتبر شاه اسماعيل نفسه بمثابة المكافح لنخبة من العلماء السنة المعترف بهم قانونياً في جنوب آسيا، الذين لطالما كانوا قد دافعوا عن زيارة القبور وقدرة الأولياء الصالحين الأحياء منهم والأموات على الحصول على شفاعة الله للمؤمن (54). وبالتالي فإن عمله المناهض للنخبوية يضع المقدمات للاستنكار القرآني الأساسي بطلب المساعدة من كيانات أخرى غير الله. وتأكيداً منه على قدرة الجماهير على فهم هذه الرسالة الأساسية المذكورة آنفاً وتجاوز تضليل العلماء، قال شاه اسماعيل:

لقد أصبح معروفاً جيداً بين عامة الناس أن "من الصعب فهم القرآن والحديث، وبأن فهمهم يتطلب الكثير من التعلم. كيف يمكننا نحن القوم الجاهلون القيام بهذا والتصرف وفقا لهما عندما يكون لايمكن القيام بهذا إلا عن طريق العظماء والأتقياء؟ إن كلماتهم كافية لنا". هذا خطأ لا أساس له، لأن الله العلي يقول بأن مضامين القرآن واضحة جدا ويمكن الوصول إليها بالنسبة لنا (55).

إن مقصد الإصلاحيين السلفيين الأولين من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الثامن عشر، كالسندي، السناني، وشاه اسماعيل يبدو واضحاً تماماً: جسم النخبة العلمائية، بمؤسساته المذهبية ، ليس ضرورياً لجموع المسلمين. فضلاً عن ذلك، قاد العلماء الجماهير الى الضلال بدعمهم ممارسات الهرطقة لدرجة أن الناس العاديين يمكنهم الشعور بوجود تناقض في التعاليم الأساسية للإسلام.

الموقف السلفي: كلامي أم حقيقي؟

مع ذلك، وبشكل رئيس، ينبغي فهم مناهضة رجال الدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والثقة في الجماهير كشعارات خطابية في الجدل السلفي الأولي ضد تيار العلماء السائد. لقد كانوا قوة دفع قوية الى الوراء ضد صرح المؤسسة العلمائية وتعاليمها "المضللة". لكنها لا يمكن أبدا أن تكون سياسات موضوعية حقيقية، بما أن المؤسسة العلمائية نفسها قدمت الحصن الوحيد ضد الفوضى التأويلية التي تؤدي الى الشلل. فالحملة ضد التقليد المنفذة من قبل مجددين مثل ابو الحسن السندي لم تكن بالتالي لا دعوة للتخلي عن المذاهب ولا باباً مفتوحاً للتأويل غير المقيد للكتاب المقدس. فلا السندي ولا أي من رفاقه السلفيين الأولين الذين يحملون نفس تفكيره، دعوا الى التصرف وفق الحديث بشكل غرائزي دون الإطار التأويلي للنظرية الشرعية (سؤال الفقه). لقد كانت معارضتهم للتقليد عبارة عن رفض لمعاملة المذاهب الأربعة إما كسلطات لا يرقى إليها الشك أو كحدود لا يمكن لمن هو خارجها من المسلمين المغامرة، حتى في مواجهة الأدلة التي تحل محلها من القرآن أو السنة.

كان السندي عالما وتابعا للمدرسة الحنفية، لكنه انشق عن أحكام معينة لهذا المذهب عندما استنتج بأنها لا تفسر مصادر الشريعة الإسلامية بشكل صحيح. وكانت أشهر حالة في هذا الصدد رفض المدرسة الحنفية رفع اليدين قبل

وبعد الركوع في الصلاة، الأمر الذي كان يتناقض مع العديد من الأحاديث المعتبرة (56). ويوضح نهج السندي السبب لذلك في حجته القائلة بأن بامكان المسلمين وضع أنفسهم مجدداً مكان الصحابة في عصر ما قبل المذاهب، والعمل وفق الأحاديث التي يجدونها. ببساطة، لقد كانت الطريقة الوحيدة للتغلب على حجة خصومه بالولاء الحصري للمذهب. وقال الحنفيون الأقوياء وكذلك دعاة المذاهب الأخرى، بأن أجيال المؤسسين لمدارسهم قد استوعبوا وحللوا بالفعل كل الأدلة الدينية ذات الصلة حول قضايا مثل رفع المرء يديه في الصلاة، بما في ذلك ما بدا وكأنه دليل مناقض (57). ويتعين الآن على المسلمين السير في هذه الطرق الممهدة بشكل جيد بدلاً من إعادة الانخراط العشوائي في نصوص القرآن والسنة. وفقط عن طريق تخفيض سلطة حاملي المذهب وتنشيط التفاعل مع القرآن والسنة الذي تميز به عهد ما قبل المذاهب يمكن لمجددين مثل السندي ومعاصره شاه ولي الله تبرير إعادة النظر في موقف المذهب على أساس القراءات المباشرة من الكتاب المقدس.

وأن حجة السلفيين الأولين بتمكين المسلم العادي في مقابل سلطة المذاهب كان القصد منها حركة دفاعية جدلية بالأساس وليس دعوة قوية متماسكة أمر واضح في كتابات شاه ولي الله، الذي كان رائد الفكر السلفي الأولي في جنوب آسيا. فقد دعا، وبحرارة، علماء المسلمين للعودة إلى القرآن والسنة بدلاً من اتباع، وبشكل أعمى، المذهب الحنفي المهيمن محلياً. مع ذلك فقد حذر العلماء الهنود الآخرين الذين أدركوا، مثله، أن الحديث (النبوي) دحض بعض المواقف الحنفية لعدم إثارة الرأي العام للجمهور برفع أيديهم في الصلاة العلنية. فهذه القضية من شأنها فقط إحداث نزاع عام (فتنة) بين الجماهير (العوام) في المنطقة (58). في الواقع، وعندما كان الأمر يتعلق بجماهير المسلمين الهنود، كان شاه ولي الله يلح عليهم باتباع المذهب الحنفي من دون سؤال. في الواقع، لقد نهى عن ترك تلك المدرسة بسبب خوفه من ألا يجد هؤلاء الناس في منطقة جنوب آسيا العلماء المؤهلين الآخرين لإرشادهم (59). ومردداً صدى التيار السني، أصر شاه ولي الله على أن "مذهب الشخص العادي (العامي) هو مذهب مفتيه "(60).

ويبدو بالفعل أن بعض المجددين الحديثين الأوائل قد رفضوا تماماً مسألة التقليد بالنسبة للعلماء والجماهير على حد سواء، كما هو الحال مع السناني. مع ذلك، فإن دعوته تلقى صدى أقل حدة، عندما يدرك المرء أن هجومه على التقليد غالبا ما يحدد معناه التقني المتمثل في "أخذ رأي الآخرين **دون معرفة أدلتهم** " بصفته معاكساً لارتباطه الأوسع باحتكار المذاهب الأربعة. فما يعترض عليه السناني في المقام الأول ليس اتباع مدرسة شرعية أو عالم دين. بل أنه يستهجن قيام أي شخص بالشعائر الدينية أو اطاعة الشرع المقدس دون السؤال عن أدلة، وهو اعتراض لا يمكن أن يقوض بأي طريقة من الطرق السلطة الهرمة او التفسيرية للدين (61).

الطبيعة البلاغية للتمكين السلفي الأولي للجماهير واضحة بشكل أكثر صراحة في عمل الناقد الأكثر تطرفا للتقليد في القرن التاسع عشر، اليمني محمد الشوقاني (توفي عام 1834). ففي مقال غاضب ضد مسألة التقليد، حرّم هذه الممارسة تماماً، وهو الموقف الذي يبدو بأنه تمكين للجماهير، بشكل جذري، كمفسرين فرديين للدين. مع ذلك، تكشف الفروق الدقيقة لحجة الشوقاني بأنه كان يخاطب العلماء والطلاب الطامحين للانضمام إلى صفوفهم فقط. وكان خطابه مثار نقاش لدى الدوائر العلمائية. فهو ينص صراحة على أن تحريمه للتقليد لا يعني أن العامة كلهم

مؤهلين لتفسير الشرع. بل لا بد أن يكون هؤلاء، وببساطة، كمسلمي الجيل النبوي، بحيث "يسأل الشخص غير العارف من بينهم الشخص العارف" (62).

يدرك الشوقاني بأن الرجحان والتفوق الواسع للمسلم العادي أمر ليس حتى في وارد النقاش بشأن مسألة التقليد. انهم لن يعرفوا حتى ما معنى كلمة التقليد. فهم، وببساطة يتبعون عادات وتقاليد منطقتهم أو مدينتهم (63). هذا التمييز يتكرر حتى في رسالة لاذعة ضد مسألة التقليد من قبل نور حسن خان (توفي عام 1917)، ابن صدِّيق حسن خان (توفي عام 1890)، الذي أيد كتابات الشوقاني وابن تيمية في الهند. إذ يفسر نور حسن خان أن الجماهير تشغل المساحة بين مسألتي التقليد والاجتهاد، سائلاً، بالتحديد، عالماً مؤهلاً ما كان الحكم حول أحد المواضيع ومصراً على تقديم الدليل على ذلك الموقف (64).

هذه المواقف الدقيقة والقديرة غالباً ما تم اغفالها في مهاترات سلفية لاحقة تستمدها من سلطات مثل السندي والشوقاني. فاستشهادات حجة أبو الحسن السندي بالنسبة للعمل وفق الحديث دون تدريب متقدم في المذهب، والتي تظهر في كثير من الأحيان في منشورات سلفية لاحقة ضد مسألة التقليد، تسقط من الحساب شرطه بأن هذا ينطبق فقط على أولئك الذين لديهم "نوعا من الصلاحية (الأهلية)" لهذه المهمة. فأي شخص آخر، يؤكد السندي، يجب عليه الانصياع للأمر القرآني المفهوم بصورة تقليدية والمتعلق بشرعنة العلماء: **"واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"** (القرآن 16: 43) (65).

في الواقع، وحتى في بؤرة التيار السلفي الأولي المتمرد في القرن الرابع عشر، لم يكن منظور المساواة حول أنواع المعرفة وتحدي الصلابة المؤسسية للمذاهب دعوة لمحو التسلسل الهرمي للتعلم. فقد رفض ابن تيمية فكرة تقييد التقليد بالمذاهب الشرعية الأربعة المعترف بها فقط، ولم يرفض فكرة اتباع عالم أو مذهب عموماً (66). إذ كان من الصحيح بالنسبة للمسلم أن يتطلع إلى أكثر من عالم أو مدرسة توجيه واحدة، لكن الذين يرفضون اتباع أي من المذاهب الأربعة هم من الضالين. وأوضح قائلاً "الحقيقة لا تقع خارج تلك المذاهب الأربعة بالنسبة لعموم الشريعة" (67). وعلى الرغم من أن الذهبي أجاز بالفعل " الاجتهاد المحدود" (أي اختيار أي من مواقف الأئمة الأوائل الكبار يتفق أكثر مع الأدلة المتكشفة) بالنسبة لأولئك الذين درسوا الفقه والأصول بدقة، إلا أنه لم يجيز الاجتهاد بالنسبة للعلماء الثانويين الادنى منزلة (68). فهو أدرك جيداً الحاجة الى التسلسل الهرمي التفسيري. وفي سيرته الذاتية عن عالم شهير من إشبيلية يدعى ابن الكماد (توفي ما بين عامي 1235-1236)، أثنى الذهبي عليه كعالم في طريق السلف كان يتلو الحديث للجماهير الواسعة في المسجد. لكن في تفريغ المضامين الشرعية واللاهوتية للحديث أمام الجماهير المتجمعة، ابن الكماد أخطأ. لقد كان يستحضر الخلافات العلمية التي لم تكن تتناسب والجلسات (69).

وبالمثل، قد يبدو اللاهوت التقليدي الذي نادى به ابن قدامة، ابن تيمية والسلفيين منذ ذلك الوقت بأنه لتفادي فئة من الفسرين العلمائيين. فقد حرّم ابن قدامة التفسير العلمي المجازي للآيات القرآنية أو الأحاديث المتعلقة بصفات الله. لكن هذا لا يعني أن العلماء لا لزوم لهم. إذ أوضح ابن قدامة بأنه إذا كان الشخص العادي (العامي) مربكاً إزاء معنى هذه النصوص، فإنه ينبغي عليه اتباع فهم العلماء لها (التقليد) (70).

في القرن العشرين، نرى مجدداً أن مضمون الحجج السلفية ضد مسألة التقليد يناقض أي خطاب عن تمكين الجماهير. إذ يوضح كبار السلفيين في القرن العشرين أنه حتى المدرسة الفكرية السلفية تقر بأن هناك، وينبغي أن يكون هناك، هيئة من العلماء الخبراء الذين يفهمون مصادر الشريعة الإسلامية واستنباط احكامها. ومن المثير للاهتمام، وربما لتمييز أنفسهم عن أكثرية علماء أهل السنة والتقاليد المذهبية، ميل السلفيين إلى توظيف مصطلحات مثل "أهل العلم بدلا من لقب "العلماء" المعتادة عند الإشارة إلى العلماء القديرين.

وكان العالم السلفي الأكثر تأثيرا في أواخر القرن العشرين، السوري / الألباني محمد ناصر الدين الألباني (توفي عام 1999) قد أنتقد بشكل متكرر من قبل تيار العلماء السنة بسبب استنباطه الأحكام، دون فهم النظرية الشرعية- كما هو الحال مع أحكامه الشرعية الشاذة مثل منع النساء من لبس الذهب، بحسب زعمهم (71). لكن الألباني نفسه حث "جماهير المسلمين " على البحث عن" أهل المعرفة " بشأن قضايا مثل توثيق الأحاديث (72). وأوضح أن الخطوة الأولى التي ينبغي على شخص يجهل علوم الحديث ويريد تمييز الحديث الحقيقي من الزائف هي سؤال عالم بهذا الشأن؛ "لأن هذه المسألة بالفعل هي كمن لا يعرف الأحكام الفقهية: إذا كان هو واحداً من أهل العلم في القرآن والسنة فإنه يعود إلى هذين المصدرين، وإلا فإن عليه أن يسأل العلماء (73). وفي فتوى أخرى، ينتقد الألباني أولئك الموالين للمذهب الذين " يُحرَمون اتباع القرآن والسنة النبوية على أساس أن الجماهير (العامة) لا يمكنهم فهمها، وأنه يتطلب منهم القيام بالتقليد (74). مع ذلك، وبما يتعلق بالمعرفة، يقول الألباني في صفحات لاحقة أن المسلمين ينقسمون إلى قسمين، الخبير (القسم العالم) وغير الخبير (والقسم غير العالم). وهو يؤكد على أن أولئك الذين ليسوا بخبراء يجب عليهم استشارة " أهل العلم " والعودة اليهم بهذا الشأن (75). وفي درس آخر قدمه الألباني، قال انه يدين الذين يصدرون فتاوى وهم ليسوا من بين "أهل العلم" ويأمر الطلاب الذين يقيَمون صحة الأحاديث بألا يعلنوا عن نتائجهم على الملأ الى أن يكونوا قد تمرسوا وتمت المصادقة على نتائجهم من قبل العلماء (76).

وقد سُئل أحد أشهر طلاب الألباني وأكثرهم تأثيراً وهو السلفي اليمني مقبل بن هادي الوديع (توفي عام 2001) عن كيفية طلب العلم من قبل المسلمين الأميركيين، الذين كانوا حريصين بشكل خاص على معرفة الأشرطة والكتب التي يقترحها الشيخ. وقد تخطى الوديع الأسئلة ونصح الشباب الأميركيين بالسفر للدراسة لدى علماء مثل الألباني والمفتي السعودي عبد العزيز بن باز (توفي عام 1999) أو، إذا كان هذا الأمر غير ممكناً، التواصل معهم بواسطة الرسائل أو الهاتف. وإذا كان هذا أيضا مستحيلاً، يجب على هؤلاء المسلمين السعي وراء العلماء المحليين القديرين بدلا من الانزلاق إلى التعليم الذاتي (autodidactism) (77).

يعود أصل المشهد السلفي في مصر في جذوره الفكرية الى المملكة العربية السعودية في السبعينات والثمانينات و إلى علماء دوليين مثل الألباني. وعلى الرغم من أنهم يشددون بالتأكيد على الأهمية المركزية للاجتهاد والدعوة الى التخلي عن أي موقف شرعي أو عقائدي لا يرتكز على أدلة من القرآن أو السنة، ويرفضون التقليد، الا أن العلماء السلفيين في مصر يدعمون أيضا التسلسل الهرمي المعرفي المتين. أما محمد اسماعيل مقدم، وهو مصري درس في المملكة العربية السعودية قبل أن يصبح أكبر شيخ سلفي في معقل الحركة السلفية في الاسكندرية، فيكرس نقاشاً طويلاً حول أهمية العلماء الطامحين الذين يدرسون على أيدي العلماء القديرين. وخلافا لتهمة التعليم الذاتي (autodidactism) على

مستوى السلفيين في كثير من الأحيان، يوضح مقدّم أن عملية قراءة الكتب مباشرة مع المدرس (التلقي) أمر ضروري ليس فقط للحصول على الفهم الصحيح للنصوص الشرعية التقليدية ولكن أيضا لاستيعاب تدين وآداب العالم. فهو يحذر من الهواة الذين يعتقدون بأن بامكانهم تحقيق أي فهم دقيق للعلوم الإسلامية من خلال الاستماع إلى المحاضرات المسجلة أو قراءة النصوص بأنفسهم (78). إن مركزية الدراسة على أيدي علماء قادرين أمر يكرره العالم السلفي المصري المؤثر ياسر البرهامي، الطالب لدى مقدم (79).

تتميز المدرسة الاسكندرانية للسلفية المصرية بنموذج ثلاثي الطبقات للسلطة التفسيرية تذكرنا بطلاب نور حسن خان المؤهلين معرفياً، مع " المجتهدين" المنخرطين في دراسة المصادر مباشرة، وهم يزِنون ويختارون من بين آراء هؤلاء العلماء، والجماهير الذين يعتمدون حصراً على توجيهات عالم موثوق (80).

ويكتب أحمد فريد، وهو عالم آخر في الدعوة السلفية الاسكندرانية، أن احدى مبادئ السلفية هي " الاتباع". انه يعرَف هذا الأمر، وعلى حد سواء، باعتباره التزاماً بجعل القرآن والسُنة المصدر الوحيد للمرجعية ولكن أن يكون هناك أيضاً طبقة متوسطة بين الاجتهاد والتقليد. وهذا من شأنه تغطية أي شخص يفتقر إلى المؤهلات العلمية العالية المطلوبة للانخراط في الاجتهاد، وبالتالي وجوب "اتباع عالم وفقا لدليله من القرآن والسنة". في الواقع، يجيز فريد التقليد الصافي مع عدم طلب الدليل في حالة إما "الجاهل البحث" أو في قضايا الخلاف العلمي الكبير التي تفتقر إلى دليل واضح من الكتاب المقدس وتعتمد على استقاء علمي أكثر تعقيداً (81).

ويجيز محمد يسري ابراهيم، وهو عالم سلفي في القاهرة يمثل توجهاً لتيار سلفي تنافسي ينتمي الى الاخوان المسلمين في مصر، يجيز للناس العاديين الانخراط في تقليد عالم من مستوى متدن يعتمد، هو نفسه، على تقليد عالم أو مذهب معين، بما أنه ليس هناك سوى عدد قليل جدا من المجتهدين القديرين في متناول اليد (82).

ومن المثير للاهتمام، أننا نجد أنه حتى أقوى علماء السلفية العرب في المملكة العربية السعودية اليوم يؤكدون أيضا على أن مذهب الشخص العادي (العامي) هو مذهب العالم الذي يستشيره أيا يكن هذا العالم. على سبيل المثال، لقد صرح العالم السلفي محمد صالح المنجد (السوري لكنه مقيم في المملكة العربية السعودية)، من حيث المبدأ، في رد له على ما هو مطلوب بالنسبة للشخص كي يعتبر واحداً من "أهل العلم" ويصدر الفتاوى (83). ووفقا للعلامة السعودي الراحل ابن العثيمين (توفي عام 2001)، بأنه ليس لدى حتى الطالب الساعي الى طلب المعرفة الدينية من خيار سوى الانخراط في تقليد عالم مؤهل قدير، سواء كان حيا أو ميتاً. إذ يجب على الشخص العادي أن يسأل عن العالم الذي يشعر، أو تشعر، بأنه الأفضل في الاسترشاد الى الأحكام (84). ويوضح سلمان العودة بأنه يجب على طلاب العلوم الإسلامية أن يتتلمذوا على أيدي علماء معروفين بعلمهم وتقواهم. وهذا يضمن ليس فقط اكتسابهم فهماً دقيقاً للشريعة الإسلامية واللاهوت (من المستحيل تحقيق هذا الأمر مع الكتب وحدها)، وانما يوفر أيضا أمثلة على كيفية تطبيق تلك العلوم. بالإضافة إلى ذلك، يمكن للطلبة الاستفادة من نعمة بركة العلماء ومن مثال الورع والتدين للعلماء (85).

أما التخريب (الظاهري) السلفي الأشهر للتسلسلات الهرمية المثقفة فيأتي في احدى المنشورات الدينية الحديثة المناهضة للتقليد وأكثرها عدائية، التي كتبها العلامة محمد سلطان المعصومي الخوجندي، المهاجر من آسيا الوسطى إلى مكة (توفي عام 1961). أما العمل، الذي وُضع كرد على المسلمين في اليابان الذين يسألون إذا ما كان يجب عليهم اتباع أي من المذاهب الأربعة على وجه الخصوص، والذي لقي اهتماما ملحوظا بصفته غذاء للسجالات المعادية للسلفية الأكثر تأثيرا في العقود الأخيرة، فكان كتاب " السلفية: أخطر بدعة تهدد الشريعة " للعلامة السوري الراحل محمد سعيد رمضان البوطي (توفي عام 2013). هذا العلامة الشافعي يشجب ويدين الخوجندي لما يبدو بأنه زعم سخيف، وتحديداً نهي المسلم عن اتباع أي من المذاهب الأربعة. في هذا الكتاب يتهم البوطي الخوجندي بتجاهله حقيقة أساسية معروفة لدى المسلمين منذ زمن سحيق: هناك علماء قديرين مؤهلين للنظر مباشرة في استنباط الأحكام الشرعية واللاهوت من القرآن والسنة، وهناك جماهير ليسوا كذلك (86). في الواقع، وكما نقل البوطي هنا، تبدو كلمات الخوجندي متطرفة للغاية:

أيا كان الذي يتمسك، بشكل شوفيني، بأي شخص [مصدر من المصادر] عدا رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ويعتقد أن كلمة هذا الشخص هي الموقف الصحيح الذي يجب اتباعه بغض النظر عن كل الأئمة الآخرين، هو جاهل ومضلل، لا بل ربما كافر (87).

مع ذلك، ينبغي قراءة كلمات الخوجندي في سياقها المباشر. فهو لا يدين اتباع شخص أكثر دراية أو حتى مذهباً. بل انه يدين رفع أي شخص أو مدرسة ووضعه فوق مستوى التصحيح حتى ولو كان هناك دليل واضح وظاهر من السنة النبوية يوضح الخطأ (مسألة غير موضوعية بشكل واضح)- وبالتالي يشير الخوجندي إلى الطرف المذنب بصفته يضع عالماً أو مذهباً في مرتبة فوق مرتبة النبي نفسه. الأهم من ذلك، إن احتجاج الخوجندي بالكفر الوارد أعلاه يتبعه على الفور بشرح حاسم: "إن أقصى مايمكن أن يقال عن التقليد هو أنه جائز أو أن من المطلوب بالنسبة للشخص العادي (العامي) القيام بتقليد أحد الأئمة" (88).

مرة أخرى، نرى بأن مسألة التقليد تعتبر إشكالية لا تنطبق إلا على نخبة العلماء، وليس على جماهير المسلمين. إن رسالة الخوجندي سلفية بشكل بارز وشاجبة للتقليد بشكل واضح، لكن هدفه هو نفسه هدف السندي والشوكاني وغيرهما: وهي الشوفينية المفرطة للمذهب التي ترفض النظر بأن الأدلة من الجسم الأساسي للحديث قد تثبت وجوب تعديل موقف أحد المذاهب حول مسألة ما. فالدعوة موضوعية أو حتى واضحة لدمقرطة التفسير. ويقدم الخوجندي اقتباساً من صفحتين من كتاب ابن القيّم الجوزية مؤكدا أن الشخص العادي ليس لديه مذهب (89).

الاستنتاج

كان احتكار العلماء لتفسير الشريعة الإسلامية والعقيدة مهدداً في العصر الحديث. وجاء هذا الأمر، في جانب كبير منه أعلى أيدي المثقفين المسلمين العاديين، الذين أشاروا الى فشل طبقة العلماء سياسياً وعلمياً وتقديم أنفسهم على أنهم الصوت البديل للسلطة. وقد رد العلماء التقليديون على هؤلاء الاصلاحيين المثقفين الليبراليين إلى حد كبير والعلمانيين غالباً باستدعاء مثال السلفية الهمجية، التي يلعنها العلمانيون المثقفون وتيار العلماء على حد سواء. وباستشهادهم بالمناهضة المفترضة لرجال الدين المتوطنة في السلفية، يشير تيار العلماء الى مخاطر ترك الكتاب المقدس للإسلام مكشوفاً ودون وساطة. في الواقع، لقد صرّح شاه اسماعيل الشهيد، السندي، الخوجندي، الألباني وغيرهم، وبكل صراحة، الى أن الإسلام ليس شيئاً من الصعب فهمه، وأنه يمكن للمسلمين في الحياة اليومية استيعاب تعاليمه بذات المباشرية والآنية التي كانت لدى الأجداد المسلمين الأوائل. لكن هل هذه حقا دعوة إلى دمقرطة التفسير، بغض النظر عن طوفان الفوضى التفسيرية الذي سيستتبع ذلك؟ هل هؤلاء العلماء متمسكون حقا بالقول بأن الإسلام لا يحتاج إلى طبقة الأوصياء؟

ما آمل أن يكون هذا المقال قد أثبته هو أن جهد المساواة في السلفية ليس موقفاً واضحاً وثابتاً. وإنما هو نتاج تقليد خطابي يتمسك بادعاءات سلطة تفسيرية رسمية بشك كبير مع الاعتراف، في أن معاً، بالحاجة الى السيطرة التي توفرها هذه السلطة. فقد حافظ جميع السلفيين الاوائل والعلماء السلفيين المذكورين أعلاه على القول باستمرار أن جماهير المسلمين غير مؤهلين لمقاربة المصادر الدينية للإسلام بأي طريقة موثوقة. فضلاً عن ذلك، أكد السلفيون، مثلهم بذلك مثل المعارضين السنة السائدين، على أن "الشخص العادي ليس لديه مدرسة شرعية". فمدرسته هي كل ما يقوله العالم المحلي القدير.

لفهم تصريحات، كتلك التي لشاه اسماعيل الشهيد، ما يعني أن "فهم القرآن والحديث لا يتطلب الكثير من التعلم"، يجب أن نتذكر أنها نشأت بوصفها بحركة دفاعية خطابية في الجدل الثابت والدائم بين المدرسة الفكرية السلفية الأولية في الإسلام السني والتيار السني السائد. فبالنسبة للسلفية الأولية والجدليين السلفيين ، هم يحتجون بأن وقوف المسلمين العاديين مباشرة أمام الكتاب المقدس للإسلام تماما كما وقف الصحابة كانت خطوة أساسية في تقويض السلطة المذاهب الصارمة، التي ترتكز على طقوس وممارسات شرعية مرفوضة من قبل السلفيين. فبحجة أن جموع المسلمين مؤهلين بالفطرة ولا يحتاجون الى طبقة الأوصياء لفهم دينهم كانت هناك الوسيلة الأكثر فعالية لاضعاف جاذبية السلطة (الدينية) التي قام بها تيار علماء السنة السائد، حتى ولو كان كل العلماء، حتى السلفيين منهم، قد عرفوا زيف هذا الادعاء.

المصادر

1 Sh:h Ism:6;l al-Shah;d, Taqwiyat al-;m:n (Riyadh: Daftar bar:-yi dav6at va tav6iyat, 2006), 37.
2 Barbara D. Metcalf, ‘The Taqwiyyat al-iman (Support of the Faith) by Shah Isma6il al-Shahid’ in (Metcalf (ed.) Islam in South Asia: In Practice (Princeton:

Princeton University Press, 2009), 202–3.

3 Salafism and the moniker 'Salafi' are controversial and problematic but also unavoidable. As Henri Lauzie`re has demonstrated, they are often used anachronistically, eliding individuals and movements from the fourteenth century to the present with gross inaccuracy. An actual coherent, self-identifying Salafi movement did not emerge until the late nineteenth and early twentieth centuries. The very stubborn ubiquity of the terms, however, recognizes crucial commonalities and continuities. The prominent themes associated with Salafism—rejection of rigid adherence to a madhhab, rejection of popular and/or theosophical Sufism, and rejection of speculative theology—each have ancient roots in Islamic thought. The earliest instance of these streams combining, however, comes with the Damascus circle of Ibn Taymiyya (d. 1328), Shams al-D;n al-Dhahab; (d. 1348) and others (and perhaps since the career of 6Izz al-D;n Ibn 6Abd al-Sal:m [d. 1262]). Since the fourteenth century, the iconoclastic strain they inaugurated has been a powerful engine in Islamic discourse, expressing strong criticism either of the stagnation of scholarly institutions and religious practices postdating the early Muslim generations or of those institutions and practices themselves. This iconoclastic strain characterized the revival and reform movements of the eighteenth century and has crystallized in the modern Salafi movement. In an attempt to balance these important intellectual continuities with the duty to avoid anachronism, this article will use the term 'proto-Salafi' to refer to elements or representatives of the iconoclastic strain before the twentieth century; Henri Lauzie`re, 'The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History', International Journal of Middle East Studies, 42 (2010): 369–89.

4 See, for example, Ris:lat al-tawA;d (ed. Ab< al-Easan 6Al; al-Nadw;; Lucknow: Mu'assasat al-4aA:fa, 2010), 75, 77–78, 146–7.

5 See Jonathan A. C. Brown, 'Scholars and Charlatans on the Baghdad-Khurasan Circuit from the Ninth to the Eleventh Centuries' in Paul M. Cobb (ed.), The Lineaments of Islam (Leiden: Brill, 2012), 85–96.
6 See Abdullah Al-Arian, Answering the Call: Popular Islamic Activism in Sadat's Egypt (Oxford: Oxford University Press, 2014).
7 From al-Kaw:kib;'s Umm al-qur: and Fab:8i6 al-istibd:d respectively; MuAammad 6Am:ra, ed., 6Abd al-RaAm:n al-Kaw:kib;: al-A6m:l al-k:mila

(Cairo: D:r al-Shur<q, 2nd edn., 2009), 206, 347.

8 See, for example, Emily Wax, ‘The Mufti In the Chat Room: Islamic Legal Advisers Are Just a Click Away from Ancient Customs’, The Washington Post, 31 July 1999 (C01); Asra Nomani, ‘Wafa Sultan’, Time Magazine World, 30 April 2006, http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1187385,00.html (last accessed 10 October 2011); ‘Distinctions’ tab at https://www.irshadmanji.com/About-Irshad (last accessed 5 July 2012); ‘The Online Ummah’, Economist, 18 August 2012 (http://www.economist.com/node/21560541 (last accessed 24 August 2012); Tarek El-Ariss, ‘The Making of an Expert: The Case of Irshad Manji’, Muslim World, 97/1 (2007): 93–110. Interestingly, the late Syrian 6:lim MuAammad Sa6;d Rama@:n al-B<3; argues that the British colonial administration had promoted liberal, pro-ijtih:d Muslim scholars (presumably he means MuAammad 6Abduh) to leadership positions in Egypt, and these scholars subsequently issued rulings allowing bank interest and de-emphasizing the importance of the Aij:b: al-B<3;, al-L:madhhabiyya: akh3ar bid6a tuhaddidu al-shar;6a al-isl:miyya (Damascus: D:r al-F:r:b; and Cairo: D:r al-BaB:8ir, new edn., 1431/2010), 112.
9 See, for example, 6Al; Jum6a, ‘Marja6iyyat al-Azhar’, al-MiBr; al-Yawm, 28 July 2011, http://m.almasryalyoum.com/node/481048 (last accessed 17 August 2012); AAmad al-Fayyib, ‘Al-Azhar tarfu@u tajr;dih: 6an mak:natih: al-marja6iyya wa-lan yataAawwala il: madrasa ta6l;miyya’, al-MiBr; al-Yawm, 10 May 2012, http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=338157 (last accessed 17 August 2012).

10 See Ramadan’s ‘Biography’, http://www.tariqramadan.com/spip.php?article11 (last accessed 22 July 2012); Yasmin Moll, ‘Sincerity, Storytelling and Islamic Televangelism in Egypt’ in Pradip Ninan Thomas and Philip Lee (eds.) Global and Local Televangelism (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 23. Moez Masoud explained (interview, Cairo, July 2011) that he prefers the characterization of d:6iya (one who calls to Islam) to televangelist, the media component being incidental.
11 4aA;A Muslim: Kit:b al-Ri@:6, b:b ri@:6 al-kab;r. Zaynab bt. Ab; Salama’s Aad;th in Muslim’s subchapter notes that 628isha explained that this was a onetime license for the household involved.
12 A prominent Saudi cleric, 6Abd al-MuAsin al-6Ubayk:n, later issued the same

fatw:, although he explained that this would be done by drinking it from a cup, not directly from her breast; posted on al-Qa@:y: al-Su6<diyya, 24 May 2010, http://www.news-sa.com/snews/1518------------------qq-----.html (last accessed 14 September 2011). See this same site for a lecture given by a prominent Egyptian Salafi Aad;th scholar Ab< IsA:q al-Euwayn; in which he argues that the Aad;th in question must be interpreted as meaning that the suckling must consist of the man actually sucking the woman's breast.

13 Although he does not describe 6A3iyya as Salaf;, Y<suf al-Qara@:w; criticizes him for issuing a grossly inappropriate fatw: due to his lack of understanding how Aad;ths fit into the greater scheme of Shar;6a interpretation; Y<suf al-Qara@:w;, al-Fat:w: al-sh:dhdha: ma6:y;ruh: wa-ta3b;q:tuh: waasb: buh: wa-kayfa nu6:lijuh: wa-natawaqq:h: (Cairo: D:r al-Shur<q, 2010), 53–5. For an example of an adamant proponent of madhhabs drawing on the long tradition of mocking the Ahl al-Aad;th/Salafis, see MuAammad Z:hid al-Kawthar;, Ta8n;b al-Kha3;b 6al: m: s:qahu f; tarjamat Ab; Ean;fa min al-ak:dh;b (Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya, 1419/1998), 15.

14 Blaming the violent acts of the Wahhabi movements on the lack of qualified scholars in the movement goes back to MuAammad Ibn 6Abd al-Wahh:b's own brother, and earliest critic: see Sulaym:n Ibn 6Abd al-Wahh:b, al-Saw:6iq al-il:hiyya f; l-radd 6al: al-Wahh:biyya (Cairo: Maktabat al-Tahadhdhub, n.d.), 3. For more general criticisms of errant Salafism, see AAmad MaAm<d Kar;ma, al-Salafiyya bayn al-aB;l wa-l-dakh;l (Cairo: D:r al-Kutub al-4<fiyya, 1433/2012); also, Mahmood Mamdani, Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror (New York: Pantheon Books, 2004), 24.

15 Y<suf al-Dijw;, Maq:l:t wa-fat:w: al-shaykh Y<suf al-Dijw; (ed. 6Abd al-R:fi6 al-Dijw;; Cairo: D:r al-BaB:8ir, 4 vols., 2006), iv. 1446–8 (originally published in Majallat al-Azhar, 5/10, 1353/1935); al-B<3;, al-L:madhhabiyya 105.

16 Jonathan A. C. Brown, 'The Last Days of al-Ghazz:l; and the Tripartitie Division of the Sufi World', Muslim World, 96/1. (2006): 89–113, at 97 ff.; 6Abd al-Ghan; al-N:bulus;, al-Ead;qa al-nadiyya sharA al-Far;qa al-muAammadiyya ([Cairo]: D:r al-Ead;qa, 2 vols., 1860), ii. 179.

17 4aA;A al-Bukh:r;: kit:b al-6ilm, b:b kayfa yuqba@u al-6ilm.

18 Ab< F:lib al-Makk; attributes this opinion to 6Abdall:h Ibn al-Mub:rak

(d. 797) and other aBA:b al-Aad;th from Khurasan; Ab< F:lib MuAammad b. 6Al; al-Makk;, K. Q<t al-qul<b f; mu6:malat al-maAb<b wa-waBf 3ar;q al-mur;d il: maq:m al-tawA;d (Cairo: Ma3ba6at al-Anw:r al-MuAammadiyya, 2 vols. in 1, [1985]), i. 130.

19 al-Makk;, Q<t al-qul<b, 1: 159–60.

20 W. Montgomery Watt (transl.), The Faith and Practice of Al-Ghaza´ lı´ (Oxford: Oneworld, 1994), 27–8. See also the excellent translation of al-Ghaz:l;'s Ilj:m al-6aw:mm 6an 6ilm al-kal:m, published as A Return to Purity in Creed (transl. Abdullah bin Hamid Ali; Philadelphia: Lamppost, 2008), 35.

21 Shih:b al-D;n AAmad Ibn Eajar al-Haytam;, al-Fat:w: al-Aad;thiyya, ed. MuAammad 6Abd al-RaAm:n al-Mar6ashl; (Beirut: D:r IAy:' al-Tur:th al-6Arab;, 1419/1998), 151.

22 Brown, 106; al-Ghaz:l;, A Return to Purity in Creed, 40. Attempts to distill the conclusions of speculative theology for the masses include MuAammad b. Sh:fi6; al-Fa@:l;'s (d. 1820) Kif:yat al-6aw:mm f;-m: yajibu 6alayhim min 6ilm al-kal:m.

23 6Abd al-Ghan; al-N:bulus;, al-Ead;qa al-nadiyya, ii. 179; cf. Ibn Eajar al-Haytam;, al-Fat:w:, 272.

24 Azyumardi Azra, The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 6Ulama8 in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), 43.

25 Najm al-D;n al-Ghazz;, al-Kaw:kib al-s:8ira bi-a6y:n al-mi8a al-6:shira (ed. Jibr:8;l Sulaym:n Jabb<r; Beirut: D:r al-2faq al-Jad;da, 2nd edn., 3 vols., 1979), 269. .i

ii. 26 6Izz al-D;n Ibn 6Abd al-Sal:m, Kit:b al-Fat:w:, ed. 6Abd al-RaAm:n 6Abd
iii. al-Fatt:A (Beirut: D:r al-Ma6rifa, n.d.), 69.
iv. 27 This opinion also came from the Egyptian scholar AAmad b. 6I¯s: al-Qaly<b;
v. (d. 1290); T:j al-D;n al-Subk;, Fabaq:t al-sh:fi6iyya al-kubr: (ed. 6Abd al-Fatt:A
vi. MuAammad al-Ealw and MaAm<d MuAammad al-Fan:A;; Cairo: Hajar, 2nd
vii. edn., 11 vols., 1413/1992), viii. 24.
viii. 28 'Fa-humu adillatun: wa-man yuhd: bi-ghayrihimi yu@all'; Ibn al-Jawz;, al-
ix. MuntaCam f; t:r;kh al-mul<k wa-l-umam (eds. MuAammad 6Abd al-Q:dir 6A3:
x. and MuB3af: 6Abd al-Q:dir 6A3:; Beirut: D:r al-Kutub al-6Ilmiyya, 1992), xviii. 32.
xi. 29 al-Subk;, Fabaq:t, viii. 231.

xii. 30 4:liA al-Full:n;, Iˉq:C himam <l; al-abB:r li-l-iqtid:8 bi-sayyid al-muh:jir;n
wa-l-anB:r (Beirut: D:r al-Ma6rifa, 1978), 54..xiii

xiv. 31 MuAammad b. 6Al; al-Shawk:n;, Nayl al-aw3:r sharA Muntaq: al-akhb:r,
xv. ed. MuAammad 6Abd al-RaAm:n al-Mar6ashl; (Beirut: D:r IAy:' al-Tur:th
xvi. al-6Arab;, 8 vols., 1422/2001), vi. 149.
xvii. 32 Ibn Rajab al-Eanbal;, 'al-Radd 6al: man ittaba6a ghayr al-madh:hib
xviii. al-arba6a', in Majm<6 ras:8il al-A:fiC Ibn Rajab al-Eanbal; (ed. Fal6at Fu8:d
xix. al-Eulw:n;; Cairo: al-F:r<q al-Ead;tha, 2 vols., 1423/2002), ii. 626.
xx. 33 AAmad Zarr<q, Qaw:6id al-taBawwuf (ed. 6Uthm:n al-Euwaymid;; Tunis:
xxi. al-Ma3:bi6 al-MuwaAAada, 1987), 30. See also 6Abd al-Ghan; al-N:bulus;, al-
xxii. Ead;qa al-nadiyya, ii. 475. The esteem in which the 'service (khidma)' rendered a
xxiii. madhhab is held in Muslim scholarly discourse seems counterintuitive to those
xxiv. who assume that the 'correct' or 'true' way of understanding a religious message
xxv. should require little or no human maintenance. From the Sunni madhhab-ist
xxvi. perspective, however, the integrity of a madhhab comes from the cumulative
xxvii. efforts and contributions of generations of scholars, not just the effusive
xxviii. brilliance of its founder. As one Sh:fi6; law scholar in al-Azhar University noted,
xxix. 'No madhhab has been served as the Sh:fi6; madhhab has'; Shaykh Sayyid
xxx. Shalt<t, comments during a class on uB<l al-fiqh, personal communication,
April, 2006. .xxxi

xxxii. 34 MuAammad b. Bah:dur al-Zarkash;, al-BaAr al-muA;3 f; uB<l al-fiqh (ed.
xxxiii. MuAammad MuAammad T:mir; Beirut: D:r al-Kutub al-6Ilmiyya, 4 vols., [2000]
xxxiv. 2007), iv. 571.
xxxv. 35 MuAammad b. AAmad al-Qur3ub;, al-J:mi6 li-aAk:m al-Qur8:n (eds.
xxxvi. MuAammad Ibr:h;m al-Eifn:w; and MaAm<d E:mid 6Uthm:n; Cairo: D:r
xxxvii. al-Ead;th, 12 vols., 1423/2002), vi. 248 (re: Q. 21. 8–10).
xxxviii. 36 This position was stated with marked frequency in Eanaf; and Sh:fi6; legal
xxxix. texts. For example, see MuAy; al-D;n al-Nawaw; (d. 1277), Raw@at al-3:lib;n
xl. wa-6umdat al-muftiy;n (Beirut: al-Maktab al-Isl:m;, 1405/1985), xi. 101;
xli. al-Zarkash; (d. 1394), al-BaAr al-muA;3, iv. 597; Ab< l-Ikhl:B Easan
xlii. al-Shurunbul:l; (d. 1658), 'al-6Iqd al-far;d f; bay:n al-r:jiA min al-khil:f f;
xliii. jaw:z al-taql;d' in Majallat J:mi6at Umm al-Qur:, 17/32 (1425/[2005]; ed.
xliv. Kh:lid b. MuAammad al-6Ar<s;): 673–768, at 701; Ibn 62bid;n (d. 1836),
xlv. E:shiyat Radd al-muAt:r 6al: al-Durr al-mukht:r (Beirut: D:r al-Fikr, 8 vols.,
xlvi. 2000), ii. 411; Sayyid 6Alaw; b. AAmad al-Saqq:f (d. 1916), 'MukhtaBar

xlvii. al-faw:8id al-makkiyya' in Majm<6at sab6a kutub muf;da (Cairo: MuB3af: al-B:b;

xlviii. al-Ealab;, 2nd edn., 1940), 91; al-B<3;, al-L:madhhabiyya, 73–4. The Sh:fi6;

xlix. scholar of Central Asia Ab< l-FatA al-Haraw; (d. 1117) stated that 'al-6:mm; l:

l. madhhab lahu' is the position of the generality of Sh:fi6; scholars (al-Zarkash;, al-

li. BaAr al-muA;3). It is also upheld by Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350) despite his

lii. rejection of a requirement to follow one of the four maddhabs blindly to the

liii. exclusion of other schools or opinions: I6l:m al-muwaqqi6;n 6an rabb al-6:lam;n

liv. (ed. MuAammad 6Izz al-D;n al-Kha3;b; Beirut: D:r IAy:' al-Tur:th al-6Arab;, 4

lv. vols., 1422/2001), iv. 220–21. AAmad Zarr<q, who came to Egypt from the

lvi. Maghreb, noted that the dictum of 'al-6:mm; l: madhhab lahu' was particularly widespread in Egypt, where there was a plurality of madhhabs. This would have contrasted with the Maghreb, where all scholars and laity would have been M:lik; by default due to the school's monopoly there; Zarr<q, Qaw:6id, 30.

37 al-Nawaw;, 2d:b al-fatw: wa-l-muft; wa-l-mustaft; (ed. Bass:m 6Abd al-Wahh:b al-J:b;; Damascus: D:r al-Fikr, 1988), 77. .i

ii. 38 Ibn 6Abd al-Sal:m, Fat:w:, 170.

iii. 39 al-Saqq:f, 'MukhtaBar al-faw:8id al-makkiyya', 91.

iv. 40 Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval

v. Damascus, 1190–1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 104–

vi. 5. See also MuAammad b. 6Al; al-Shawk:n;, 'al-Qawl al-muf;d f; adillat al-ijtih:d

vii. wa'l-taql;d' in al-Ras:8il al-fiqhiyya (ed. AAmad Far;d al-Maz;d;; Beirut: D:r

viii. al-Kutub al-6Ilmiyya, 2005), 46.

ix. 41 Ibn Taymiyya, 'Ris:la f; 6ilm al-b:3in wa-l-C:hir' in Majm<6at al-ras:8il

x. al-mun;riyya (Beirut: n.p., 4 vols. in 2, n.d.), iii. 249; idem, Majm<6at al-fat:w:

xi. (eds. Sayyid Eusayn al-6Af:n; and Khayr; Sa6;d; Cairo: al-Maktaba

xii. al-Tawf;qiyya, 35 vols., n.d.), xiii. 132 ff.

42 Ibn Taymiyya, 'Ris:la', 246..xiii

xiv. 43 Ibn Ab; al-6Izz al-Eanaf;, SharA al-6Aq;da al-FaA:wiyya, ed. MuAammad

xv. N:Bir al-D;n al-Alb:n; (Amman: al-D:r al-Isl:m;, 1998), 96.

xvi. 44 Ibn Qud:ma al-Maqdis;, 'Dhamm al-ta8w;l', in Ras:8il d;niyya salafiyya (ed.

xvii. Zakariyy: 6Al; Y<suf; Cairo: Ma3ba6at al-Im:m, n.d.), 87; idem, TaAr;m al-naCar

xviii. f; kutub ahl al-kal:m (ed. and transl. George Makdisi: Centre of Speculative

xix. Theology; London: Luzac, 1962), 32.

xx. 45 Ibn Taymiyya, Majm<6at al-fat:w:, xxxii. 205–6, 212.

xxi. 46 Shams al-D;n al-Dhahab;, Siyar a6l:m al-nubal:8 (eds. Shu6ayb al-Arn:8<3

xxii. et al.; Beirut: Mu8assasat al-Ris:la, 11th edn., 25 vols., 1416–19/1996–8),

xiv. 491. .xxiii

xxiv. 47 See Ibn al-Qayyim, I6l:m al-muwaqqi6;n, iv. 220–1.

xxv. 48 For the two most important perspectives on the eighteenth-century ‘revival

xxvi. and reform’ phenomenon, see John O. Voll, ‘Foundations for Renewal and

xxvii. Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries’ in John

xxviii. Esposito (ed.) The Oxford History of Islam (Oxford: Oxford University Press,

xxix. 1999), 509–47; Ahmad Dallal, ‘The Origins and Objectives of Islamic Revivalist

xxx. Thought: 1750–1850’, Journal of the American Oriental Society, 113/3 (1993):

xxxi. 341–59.

xxxii. 49 AAmad b. al-4idd;q al-Ghum:r;, al-Mathn<n; wa-l-batt:r f; naAr al-6an;d

xxxiii. al-mi6th:r al-3:6in f;-m: BaAAa min al-sunan wa-l-:th:r (Cairo: al-Ma3ba6a

al-Isl:miyya, 1352/[1933]), 126–7. .xxxiv

xxxv. 50 MuAammad 6Aww:ma, Athar al-Aad;th al-shar;f f; ikhtil:f al-a8imma

xxxvi. al-fuqah:8 (Cairo: D:r al-Sal:m, 2nd edn., 1987), 44.

xxxvii. 51 Ab< l-Easan al-Sind;’s E:shiya 6al: FatA al-qad;r, apud al-Full:n;, 58–9. For

xxxviii. a biography praising al-Sind;’s willingness to break with his Eanaf; madhhab

xxxix. when it differed with strong evidence from the Aad;th, see 6Abd al-Kh:liq

xl. al-Mizj:j;, Nuzhat riy:@ al-ij:za al-musta3:ba (ed. MuB3af: 6Abd al-Kar;m

Kha3;b; Beirut: D:r al-Fikr, 1997), 260–1. .xli

xlii.52 al-Full:n;, I¯q:C, 61.

xliii. 53 MuAammad b. Ism:6;l al-Am;r al-4an6:n;, Irsh:d al-nuqq:d il: tays;r

xliv. al-ijtih:d (Beirut: Mu8assasat al-Ris:la, 1992), 85.

xlv. 54 See Francis Robinson, ‘Technology and Religious Change: Islam and the

xlvi. Impact of Print’, Modern Asian Studies, 27/1 (1993): 229–51, at 240;
Muhammad Qasim Zaman, ‘Commentaries, Print and Patronage: Ead;th and the Madrasas in Modern South Asia’, Bulletin of the School of Oriental and
African Studies, 62/1 (1999): 60–81.

55 Sh:h Ism:6;l al-Shah;d, Taqwiyat al-;m:n, 36–7. (Emphasis added. .i

ii. 56 al-Mizj:j;, Nuzhat riy:@ al-ij:za 260–1. A counterpart example from the

iii. Sh:fi6; school was YaAy: b. 6Umar Maqb<l al-Ahdal (d. 1734) of Zab;d; 6Abd

iv. al-RaAm:n b. Sulaym:n al-Ahdal, al-Nafas al-Yam:n; (Sanaa: Markaz al-Dir:s:t

v. wa-l-AbA:th al-Isl:miyya, 1979), 60.

vi. 57 For an early articulation of this principle, see Ab< l-Easan 6Ubaydall:h

vii. al-Karkh; (d. 952): 6Abdull:h b. 6Umar Ab< Zayd al-Dab<s; K. Ta8s;s al-naCar
viii. wa-yal;hi ris:lat Ab; l-Easan al-KarkA; f; al-Us<l allat; 6alayh: mad:r fur<6
ix. al-Aanafiyya ma6a shaw:hidih: wa-naC:8irih: li-Ab; EafB 6Umar al-Nasaf; (Cairo:
x. al-Ma3ba6a al-Adabiyya, 1320/1902–3), 84–5.
xi. 58 Sh:h Wal; All:h al-Dihlaw;, Eujjat All:h al-b:ligha (ed. Sa6;d AAmad al-B:lanb<r;; Deoband: Maktabat Eij:z, 2 vols., 1431/2010), ii. 55. .xii

xiii. 59 'Wajaba 6alayhi an yuqallida madhhab Ab; Ean;fa wa yaArumu 6alayhi an
xiv. yakhruja min madhhabihi li-annahu A;na8idhin yakhla6u ribqat al-shar;6a wayabq:
xv. sudan muhmalan'; Sh:hWal; All:h, al-InB:f f; bay:n asb:b al-ikhtil:f (ed.
xvi. 6Abd al-Fatt:A Ab< Ghudda; Beirut: D:r al-Naf:8is, 1983), 79.
xvii. 60 Ibid, 107.
xviii. 61 al-4an6:n;, Irsh:d, 72, 81; idem, Subul al-sal:m sharA Bul<gh al-mar:m min
xix. jam6 adillat al-aAk:m (ed. MuAammad 6Abd a-RaAm:n al-Mar6ashl;; Beirut: D:r
xx. IAy:8 al-Tur:th al-6Arab;, 4 vols., [1997] 1426/2005), iv. 158.
xxi. 62 al-Shawk:n;, 'al-Qawl al-muf;d', 42.
63 Ibid, 48. .xxii

xxiii. 64 N<r Easan Kh:n, al-Far;qa al-muthl: f; l-irsh:d il: tark al-taql;d wa-ittib:6
xxiv. m: huwa awl: (ed. Ab< 6Abd al-RaAm:n Sa6;d Mi6sh:sha; Beirut: D:r Ibn Eazm,
xxv. 1421/2000), 66.
xxvi. 65 al-Full:n;, I¯ q:C; AAmad Sh:kir, Jamharat maq:l:t al-6all:ma al-shaykh
xxvii. AAmad MuAammad Sh:kir, ed. 6Abd al-RaAm:n bin 6Abd al-6Az;z bin Eamm:d
xxviii. al-6Aql; Giza: D:r al-Riy:@, 2 vols., 1426/2005), ii. 255–6 (originally published
xxix. in al-Man:r, 31/3 [1930]). See also Basheer M. Nafi, 'The Teacher of Ibn 6Abd
xxx. al-Wahh:b: MuAammad Eay:t al-Sind; and the Revival of the ABA:b al-Aad;th's
xxxi. Methodology', Islamic Law and Society, 13/2 (2006): 208–41, at 225–6.
xxxii. 66 Ibn Taymiyya, Majm<6at al-fat:w:, xi. 151.
xxxiii. 67 Badr al-D;n al-Ba6l;, MukhtaBar al-Fat:w: al-miBriyya (ed. 6Abd al-Maj;d
xxxiv. Sal;m; Beirut: D:r al-Kutub al-6Ilmiyya, n.d.), 61.
68 al-Dhahab;, Siyar, xviii. 191. .xxxv

xxxvi. 69 al-Dhahab;, Tadhkirat al-Auff:C (ed. Zakariyy: 6Umayr:t; Beirut: D:r
xxxvii. al-Kutub al-6Ilmiyya, 1419/1998), iv. 168.
xxxviii. 70 Ibn Qud:ma, 'Dhamm al-ta8w;l', 88.
xxxix. 71 al-Alb:n;, 2d:b al-zif:f f; al-sunna al-mu3ahhara (Beirut: al-Maktab
xl. al-Isl:m;, revised edn., 1409/1989), 150 ff. For such criticisms of al-Alb:n;, see
xli. 6Abdall:h b. al-4idd;q al-Ghum:r;, Itq:n al-Ban6a f; taAq;q ma6n: al-bid6a (Cairo:

xlii. Maktabat al-Q:hira, 1426/2005), 55; al-Qara@:w;, al-Fat:w: al-sh:dhdha,
xliii. 62–3. Al-Qara@:w; praises al-Alb:n; as a Aad;th scholar but says that in his fiqh
xliv. he has a c:hir; inclination, since he acts more on particular (juz8;) texts and does
xlv. not heed the general objectives of the Shar;6a (al-maq:Bid al-kulliyya).
xlvi. 72 MuAammad N:Bir al-D;n al-Alb:n;, 'al-Tafs;r II', lecture from www.
xlvii. islamway.com/?iw_s=Scholar&iw_a=lessons&scholar_id=47 (last accessed
28 May 2004). .xlviii

xlix. 73 al-Alb:n;, al-Radd 6al: 6Izz al-D;n Bulayq, i. 240 (cited from 6IB:m M<s:
l. H:w;, ed., al-Raw@ al-d:n; f; al-faw:'id al-Aad;thiyya (Amman: al-Maktaba
li.al-Isl:miyya, 1422/[2001]), 166.
lii. 74 al-Alb:n;, Fat:w: al-Shaykh al-Alb:n; (ed. 6Uk:sha 6Abd al-Mann:n
liii. al-Fayyib;; Cairo: Maktabat al-Tur:th al-Isl:m;, 1994), 432.
liv. 75 Ibid, 439.
lv. 76 Ibid, 170.
lvi. 77 Muqbil b. H:d; al-W:di6;, TuAfat al-muj;b 6al: as8ilat al-A:@;r wa-l-ghar;b
(Sanaa: D:r al-2th:r, 2000), 139–40. .lvii

lviii. 78 MuAammad Ism:6;l Muqaddam, Eurmat ahl al-6ilm (Alexandria: D:r
lix. al-Khulaf:8 al-R:shid;n, 1430/2009), 336–45.
lx. 79 Y:sir Burh:m;, al-Minna sharA i6tiq:d ahl al-sunna (Alexandria: D:r
lxi. al-Khulaf:' al-R:shid;n, 2nd edn., 1426/2006), 467–8.
lxii. 80 See, for example, ShiA:ta 4aqr, Qaw:6id siy:siyya f; l-sunan wa-l-bida6
lxiii. yanbagh; ma6rifatuh: (Alexandria: D:r al-Khulaf:8 al-R:shid;n, 1432/2011), 48.
lxiv. 81 AAmad Far;d, al-Salafiyya: qaw:6id wa-uB<l (Alexandria: D:r al-Khulaf:8
lxv. al-R:shid;n, 1432/2011), 33–5.
lxvi. 82 MuAammad Yusr; Ibr:h;m, M;th:q al-ift:8 al-mu6:Bir (Cairo: D:r al-Yusr,
7th edn., 2011), 67. .lxvii

lxviii. 83 http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=179324 (last accessed
lxix. 5 October 2010). Al-Munajjid ran the fatw: website www.islamqa.com.
lxx. I thank my friend Yasir Qazi for help on this.
lxxi. 84 MuAammad 4:liA Ibn 6Uthaym;n, Kit:b al-6Ilm (ed. Fahd bin N:Bir bin
lxxii. Ibr:h;m al-Sulaym:n; Riyadh: D:r al-Thurayy:, 2002), 115, 205. Interestingly,
lxxiii. Ibn 6Uthaym;n looks much more charitably on learning through books alone.
lxxiv. Learning with scholars is useful, avoids misunderstanding and makes understanding
lxxv. books easier, but not doing it is not illegitimate or dangerous. It is much
lxxvi. better to get 6ilm via ulema but if necessary one can just read books, especially

lxxvii. reliable and well regarded ones: ibid, 150, 240–1.

lxxviii. 85 Salm:n b. Fahd al-6Awda, Daw:bi3 li-l-dir:s:t al-fiqhiyya (Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1424/2004), 42. (This book was originally written in 1983.) .lxxix

lxxx. 86 al-B<3;, al-L:madhhabiyya, 57.

lxxxi. 87 Ibid, 28. Cf. MuAammad Sul3:n al-Ma6B<m; al-Khujand;, Hal al-muslim

lxxxii. mulzam bi-ittib:6 madhhab mu6ayyan min al-madh:hib al-arba6a8 (ed. Sal;m

lxxxiii. al-Hil:l;; Giza: Maktabat al-Tar6iya al-Isl:miyya; Amman: al-Maktaba

lxxxiv. al-Isl:miyya, 1405/1995), 54.

lxxxv. 88 al-Khujand;, Hal al-muslim mulzam, 54. For additional information on

lxxxvi. al-Khujand;, see MuAammad Khayr Rama@:n Y<suf, Mustadrak 6al: tatimmat al-a6l:m li-l-zirikl; (Beirut: D:r Ibn Eazm, vol. 3, 1422/2002), 248.

89 al-Khujand;, Hal al-muslim mulzam, 102–3. .lxxxvii